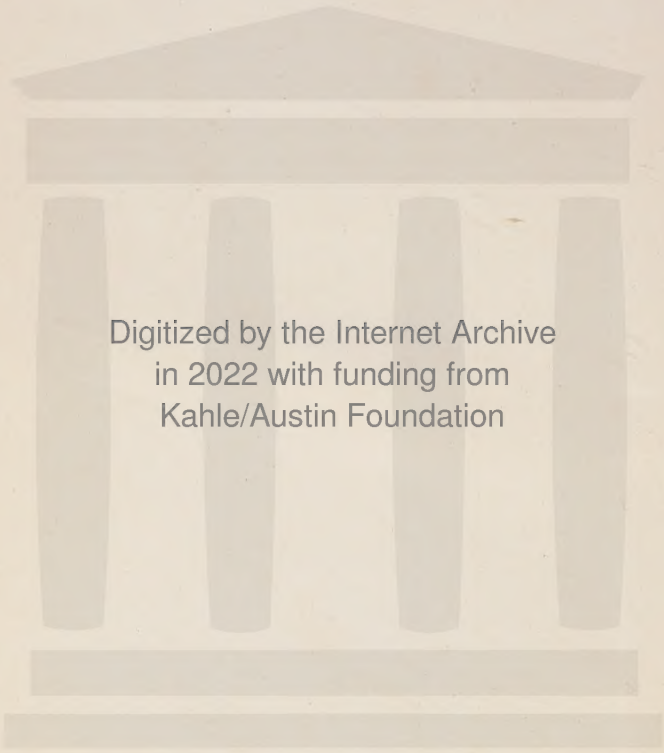




BERKELEY, CALIFORNIA



Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

JAHRBÜCHER
FÜR
PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL, LEIDEN,
STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

D. HASE, D. LIPSIUS, D. PFLEIDERER, D. SCHRADER.

ZEHNTER JAHRGANG.



LEIPZIG,
VERLAG VON JOHANN AMBROSIVS BARTH.

1884.

JAHRESBUCH

1878

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

VERLAG VON METZGER & WITTIG

HERAUSGEGEBEN VON DR. THEODOR SCHNEIDER

IN DER BUCHHANDLUNG VON METZGER & WITTIG

LEIPZIG, AM 1. JANUAR 1878

ALLE RECHTE SIND VORBEHALTEN

DRUCK VON METZGER & WITTIG

LEIPZIG, AM 1. JANUAR 1878

NEUERLEBTE JAHRESBUCH



LEIPZIG

VERLAG VON METZGER & WITTIG

5559
v. 10

Inhalt.

Erstes Heft.

	Seite
Rud. Rüetschi, Die Lehre von der natürlichen Religion und vom Naturrecht	1
J. Happel, Die Verwandtschaft des Buddhismus und des Christenthums. II.	49
H. Holtzmann, Zur Entwicklung des Christusbildes der Kunst	71
v. Soden, Der Jacobusbrief	137

Zweites Heft.

R. Wegener, Kurze Darstellung und Kritik der philosophischen Grundlage der Ritschl-Herrmann'schen Theologie . .	194
Franz Görres, Das Christenthum und der römische Staat zur Zeit des Kaisers Commodus. I.	228
W. C. van Manen, Zur Literaturgeschichte der Kritik und Exegese des Neuen Testaments. II.	269
Gelzer, Zwei deutsche Patriarchen in Ostrom , . .	316
W. Weiffenbach, Replik auf die „Erklärung“ des Herrn Dr. B. Weiss	320
Johannes Dräseke, Zu des Apollinarios von Laodicea Schrift „Ueber die Dreieinigkeit“	326
Derselbe, Zu Pseudo-Hippolytos	342
Derselbe, Zu den unter des Justinus Namen überlieferten christologischen Bruchstücken	347

Drittes Heft.

Otto Kuttner, Kantianismus und Realismus	353
R. Staehelin, Der Mathematiker und Astronom Peter Megerlin und seine Conflictte mit der Theologie seiner Zeit	368

	Seite
Franz Görres, Das Christenthum und der römische Staat zur Zeit des Kaisers Commodus. II.	395
v. Soden, Der Hebräerbrief	435
R. A. Lipsius, Luther und Jena.	494
A. Wabnitz, Einige Bemerkungen über den Tempel Gottes . .	510

Viertes Heft.

J. Happel, Eduard von Hartmann's „Religion des Geistes“ nach ihren Verdiensten und Schwächen gewürdigt	513
W. J. van Manen, Zur Literaturgeschichte der Kritik und Exegese des Neuen Testaments. II.	551
v. Soden, Der Hebräerbrief (Schluss.)	627
Johannes Dräseke, Ueber die dem Gregorios Thaumaturgos zugeschriebenen vier Homilien und den <i>Χριστὸς πάσχων</i> . .	657

Die Lehren von der natürlichen Religion und vom Naturrecht.

Eine geschichtliche Parallele.

Oeffentliche Antrittsvorlesung an der evangel. theol. Fakultät zu Bern
gehalten den 13. Januar 1883 ¹⁾

von

Lic. theol. **Rud. Rüetschi**,
Pfarrer zu Münchenbuchsee.

Religion und Recht! Eine eigenthümliche Zusammenstellung! Vielleicht auch eine unfruchtbare Zusammenstellung! Denn wie soll aus einer Vergleichung absolut ungleicher Gegenstände ein wirklicher Erkenntnissgewinn resultiren?

Indessen — vielleicht liegen Religion und Recht doch nicht so völlig disparat auseinander. Die neuere Wissenschaft erlaubt ja die Religion nicht mehr als eine von allen anderen Lebensgebieten isolirte Erscheinung zu betrachten; sie schaut sie vielmehr in innigster Verbindung mit Sprache und Sitte, mit Kunst und Poesie. Und wie also die Religion selbst von diesen parallelen Lebensgebieten nicht mehr zu trennen ist, so kann auch die Theologie als Wissenschaft von der Religion sich des Zusammenhangs mit den anderen Wissenschaften und des vergleichenden Einblicks in ihre Resultate nicht mehr ent schlagen. Wir verstehen daher heute die Kirchengeschichte, speciell auch die Dogmengeschichte und die Geschichte der christlichen Religionsphilosophie nur im Zusammenhang mit der allgemeinen Kulturgeschichte; und wir müssen diesen Zusammenhang auch von der Seite, wonach die Religion dabei in einer mehr passiven Stellung erscheint, um so mehr betonen, je mehr

1) Der mündliche Vortrag wurde in abgekürzter Form gehalten.
Jahrb. f. prot. Theol. X.

ihrerseits die objective Philosophie und Geschichtswissenschaft die Religion als ein wesentliches Moment, ja als den treibenden Factor in aller Kultur anerkennen.

Nach diesen Bemerkungen dürfte es denn wohl nicht mehr als ein so gewagtes Unternehmen erscheinen, wenn auf jene Zusammenhänge auch auf einem Punkte aufmerksam gemacht wird, auf welchem es bis dahin wohl noch weniger geschehen ist.

Es soll zwar hier nicht das unsere Aufgabe sein, den Zusammenhang von Religion und Recht als objectiver Grössen in der sittlichen Kulturentwicklung aufzuzeigen und ihr gegenseitiges Verhältniss in den einzelnen Perioden dieser Entwicklung zu verfolgen. Wohl wäre auch dies eine dankbare Aufgabe. Es würde sich dabei zeigen, wie die Religion, je mehr das Recht noch eine theologisch-theokratische Färbung hat, ihrerseits um so mehr noch einen juridisch-polizeilichen Charakter aufweist; wie umgekehrt das Christenthum, indem es die Religion in ihrer tiefsten Innerlichkeit als Liebes- und Gnadenreligion verkündet, die objective Gestaltung des Rechts prinzipiell frei macht von einer seinem eigenen Wesen fremden theokratischen Beeinflussung und dem Menschen gestattet, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, ohne Gott abrogiren zu müssen, was ihm gebührte.

Indessen, diese Betrachtungen würden uns hier zu weit führen.¹⁾ Wir beschränken uns darauf, jenen Zusammenhang von Religion und Recht zunächst nur in der subjectiven Auffassung und wissenschaftlichen Darstellung der beiden nachzuweisen oder mit anderen Worten zu zeigen,

1) Für den näheren Nachweis obiger Sätze verweisen wir auf das Verhältniss von Religion und Recht im Judenthum und wieder im Katholicismus des Mittelalters; andererseits auf den rechtlich-staatlichen Charakter der Religion im heidnischen Alterthum, besonders in Rom — und wiederum auf den Kaiserkultus daselbst, in welchem der Staat als Object des Glaubens erscheint; endlich auf das Verhältniss Christi zum römischen Staat und auf die Bedeutung des Protestantismus für die Entwicklung des neuern Staatsgedankens. — Vgl. auch Ranke, Weltgeschichte III, 1. pag. 161 ff.

wie diese beiden ethischen Lebensgebiete im Verlauf der Geschichte eine so durchaus parallele philosophische Behandlung und Betrachtung gefunden haben. Und zwar möchten wir diese Parallele aufzeigen speciell an der geschichtlichen Entwicklung der Lehren von der natürlichen Religion und vom Naturrecht — zwei Begriffen, die unter sich ebenso begrifflich verwandt sind, wie sie geschichtlich je und je in merkwürdiger Gleichzeitigkeit erscheinen. Unsere rechtskundigen Hörer bitten wir aber zum Voraus um Nachsicht, wenn sie finden sollten, dass wir uns in ein fremdes Gebiet zu weit vorgewagt haben oder dass wir den uns auf diesem Gebiete zu Gebote stehenden Führern zu wenig kritisch gefolgt seien.

Die Begriffe der natürlichen Religion und des Naturrechts sind in der That einander durchaus analog. Dies schon darum, weil sie beide philosophische Begriffe sind, Begriffe und keine Realitäten. Als solche werden sie jeweilen gebraucht, um einen bestimmten Gegensatz gegen diejenige Gestaltung zu bezeichnen, welche hier die Religion, dort das Recht in der Wirklichkeit der Geschichte gefunden haben; sie werden also den verschiedenen positiven Religionen und nationalen Rechtsordnungen als ein Ideales gegenübergestellt. Schon diese gegensätzliche Natur der beiden Begriffe führt darauf, dass dieselben nur aufkommen können zu einer Zeit, wo das menschliche Bewusstsein mit den im Verlauf der Geschichte erwachsenen Formationen der Religion und des Rechts nicht mehr in naiver Unmittelbarkeit verwachsen, ihnen vielmehr mit irgendwelcher kritischer Freiheit prüfend gegenübersteht, ja sogar mehr oder weniger mit ihnen zerfallen ist: und auch diese ihre geschichtliche Genesis erweist sie als Abstractionen, als Begriffe der Philosophie.

Denn worin liegt doch die psychologische Quelle aller Philosophie? Alles kritische Philosophiren über die objectiven Grössen des natürlichen und sittlichen Lebens hat u. E. seinen psychologischen Anlass im Empfinden der Uebel, Mängel und Unvollkommenheiten, in welche der Mensch in seinem natürlichen Dasein sich gestellt sieht. Diese Empfindung führt ihn zur Reflexion über ihre Gründe und zur Um-

schau nach einem Bessern. Alles natürliche Dasein ist aber für den Menschen zunächst ein nationales. Sprache und Sitte nicht nur, auch Religion und Recht sind in ihren Ursprüngen überall nationaler Art. Mit dem Eintreten jener kritischen Reflexion erhebt sich also der Mensch zugleich irgendwie über seine Nationalität. Er strebt nach einem höhern Maassstabe, als den ihm bisher die naive Einheit mit seinem Volke und Stamme zur Werthung aller eigenen und fremden Lebenszustände geboten hat. Dieser höhere Maassstab kann aber nicht bloß wieder derjenige eines anderen Volksthumes sein, sondern nur derjenige der Menschheit. Und dem wahren Wesen oder der Natur des Menschen entsprechend die Dinge zu gestalten, das wird jetzt also sein Ideal.

Vorausgesetzt nämlich, dass er ein solches Ideal sich überhaupt bilde. Dies aber wird davon abhängen, wie er das Wesen des Menschen selber auffasst, genauer davon, ob er einen idealen — wir möchten genauer sagen ethischen — Begriff von diesem Wesen seinem Philosophiren zu Grunde legt oder nicht.

Hier also scheiden sich die Weltanschauungen. Entweder nämlich: es wird ein solcher idealer Begriff vom Menschen der kritischen Denkarbeit nicht zu Grunde gelegt. Dann ist es der empirische Charakter des Menschen, der den Maassstab abgiebt zur Werthung der Welt und des Lebens. Dieser empirische Charakter aber ist ein niederer, nach Seiten der theoretischen Erkenntniß ein endlich-sinnlich beschränkter, nach Seiten der praktischen Kraft ein sinnlich-selbstsüchtiger, egoistischer, böser. Von der Annahme dieses empirischen Charakters aus vermag daher die kritische Betrachtung die Unvollkommenheiten und Mängel in den gegebenen Zuständen allerdings vollständig zu erklären. Ja sie wird sogar mit einer gewissen Befriedigung alles das aufdecken, was durch die Schlechtigkeit oder die Schwäche des Menschen je und je, vielleicht aus früheren besseren Zuständen, ist verderbt worden. Allein sie kommt über diese rein negative Verstandeskritik des Bestehenden nicht hinaus zu einer bessern positiven Gestaltung. Es fehlt ihr die Basis zu einem weiteren Aufbau. Denn

durch die Voraussetzung von dem theoretischen und praktischen Unvermögen des Menschen hat sie sich diese Basis selber entzogen. Sie endet also nothwendig im Skepticismus und Pessimismus, zuletzt, wenn doch auch für sie eine Ordnung der menschlichen Verhältnisse unabweisbar ist, im Materialismus der rohen Gewalt.

Oder aber: die Betrachtung geht aus vom idealen Charakter des Menschen. Dieser ideale Charakter kann verschieden gefasst und begründet sein, immer aber wird er ethischer, sittlich-religiöser Natur sein. Das Wesen des Menschen wird dabei nach seiner theoretischen Seite der höchsten Erkenntniss, der Erkenntniss des Göttlichen, für fähig erachtet; es wird auch nach seiner praktischen Seite gefasst als ein ebenso zum Höchsten, zum vollkommen Guten berufenes und darum auch verpflichtetes. Von dieser Anschauung aus kann nun das Resultat der kritischen Betrachtung bei aller Anerkennung zeitlich-geschichtlicher Uebelstände und Unvollkommenheiten kein pessimistisches sein. In dem Glauben an jene ideale Natur des Menschen liegt vielmehr *eo ipso* der Trieb, die natürlichen Verhältnisse nach den Forderungen eben jener idealen Natur zu gestalten. Und eben derselbe Glaube gewährt nach der objectiven Seite auch die Garantie, dass diese Forderungen nicht blosse Träume sind, sondern auch realisirt werden können. Somit eignet dieser idealistischen Grundrichtung denn auch eine stets lebendige Begeisterung und unversieglige Thatkraft. Wo jene sich genughut im Geschäft kritisch-verständiger Zersetzung und in passiver Unthätigkeit dem Zusammensturz der bestehenden objectiven Lebensgüter zuschaut, da wirkt diese stets fort, schaffend und bauend, und wo sie niederreißt, geschieht es nur, um aus den Ruinen wieder neues Leben schöpferisch zu gestalten. Ist jenes die Weltanschauung der Empirie, so ist dieses die Weltanschauung der Idee; ist jenes die Ethik des Verstandes, so ist dieses die Ethik der Vernunft; ist jenes die Philosophie des Egoismus, so ist dieses die Philosophie des Glaubens. Wir brauchen nicht zu sagen, dass nur mit der letzteren die Religion, resp. das Christenthum sich wirklich befreunden kann.

Die Geschichte der Philosophie und der Ethik zeigt nun aber diese beiden Grundrichtungen durchweg, wo immer jene kritische Betrachtung der Welt und des Lebens Platz griff. Natürlich giebt es Uebergänge und Vermittelungen zwischen beiden. Aber immer treten doch diese beiden Hauptlinien wieder heraus; und dies ganz besonders auch in der Auffassung der Religion und des Rechts. Die Vorstellungen aber von einer natürlichen Religion und einem Naturrecht, welche uns nun speciell beschäftigen sollen, fliessen, obwohl sie sich zeitweilig auch bei Anhängern des andern Richtung finden, doch ihrem Wesen nach aus einer durchaus idealistischen Weltanschauung; und in diesem ihrem Ursprunge liegt, so wenig sie auch nach ihrer dogmatischen Form der Wissenschaft und der Geschichte entsprechen, doch ihr inneres ideales Recht gegenüber ihren Bestreitern. Ihr Unrecht aber liegt, abgesehen von mehr äusseren Mängeln der Formulirung im Einzelnen, darin, dass es ein falscher, abstracter Idealismus ist, aus welchem sie hervorgehen; ein Idealismus, der die positiven geschichtlichen Güter des Lebens geringschätzt; eine Weltanschauung des Dualismus, welche jene Versöhnung von Ideal und Wirklichkeit noch nicht gefunden hat, wie sie uns gegeben ist im reinen christlichen Glauben.

Gehen wir jetzt zum Beweis dieser Behauptungen dem geschichtlichen Verlaufe jener Ideen nach. Die ersten Anfänge kritisch-philosophischer Weltbetrachtung, wenigstens auf dem Boden der europäischen Kulturwelt, führen uns bekanntlich zu der griechischen Naturphilosophie. Indessen müssen wir für unser Thema gleich einen weiteren Schritt vorwärts machen. Denn die Naturphilosophie bezeichnet allerdings als Philosophie die Erhebung des Bewusstseins über die naive Einheit mit der Natur; als Naturphilosophie aber mit fast ausschliesslich kosmologischer Tendenz liegen ihr doch die Probleme des ethischen Menschenlebens noch ferne. Erst die Sophisten haben den Menschen, das denkende und wollende Subject, zum Gegenstand ihrer Reflexion gemacht. Und zwar setzten sie, der geistigen Freiheit und Selbständigkeit des Menschen voll bewusst geworden, dieser freien Subjectivität

bekanntlich absolut keine Grenzen, so dass der individualistische Subjectivismus zum theoretischen, der Egoismus zum ethischen Prinzip erhoben wurde. „Der Mensch ist das Maass aller Dinge.“ Diesen Satz des Protagoras haben seine Nachfolger im Sinne der radikalsten Ethik aller bestehenden menschlichen Ordnung unbedenklich angewendet. Sowohl die überlieferte Religion, wie die überlieferten rechtlichen und politischen Einrichtungen wurden also nach diesem Maassstabe bemessen. Hatte schon Protagoras von den Göttern erklärt, er wisse nicht, ob sie seien oder nicht seien, weil die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens es zu wissen verhindern, und erschien sonach der Götterglaube völlig nur in der Sitte, im bürgerlichen Gesetz und Herkommen begründet; so hatte man nicht mehr weit zu der Behauptung des Kritias: „Der Götterglaube sei die kluge Erfindung eines weisen Staatsmannes, der dadurch völligeren Gehorsam der Bürger erzielte, indem er die Wahrheit mit Trug umhüllte.“¹⁾

Freilich wurden solche „natürliche“ Erklärungen der Religion bald durch eine idealer gerichtete und mehr in die Tiefe dringende Philosophie überwunden. Aber es war damit doch der erste Schritt geschehen zur Negation des bisherigen Volksglaubens, welche jetzt trotz der Verurtheilung eines Sokrates, trotz dem Hermokopiden-Prozess gegen einen Alkibiades unaufhaltsam weitergriff. Euhemeros konnte den Götterglauben aus der Verehrung bedeutender Menschen erklären; und schliesslich durfte Lucian die Götter als Prototypen menschlicher Fehler und Narrheiten betrachten und sich mit ihnen wie mit freierfundenen Figuren der Komödie amüsiren: ein Resultat, wogegen auch die Restaurationsversuche der spätern mystisch-theosophischen Philosophie sich machtlos erwiesen. —

Ganz derselbe Process vollzieht sich nun aber in der griechischen Welt auch in der Auffassung des Rechts und der Principien der staatlichen Ordnung. Schon dem Archelaus, dem Schüler des Anaxagoras, wird die Frage

1) Vgl. Ueberweg, *Gesch. der Philos.* I. § 32. — Ranke, *Weltgeschichte* I. 2. Abth. pag. 59, 60.

beigelegt, ob der Unterschied von Recht und Unrecht auf Natur oder auf Menschengesetz beruhe. Und war einmal diese Frage aufgeworfen, so lag es nahe, geradewegs ein doppeltes Recht, ein natürliches und ein gesetzmässiges, anzunehmen und die Widersprüche zwischen beiden aufzuzeigen. So soll Alkidamas dem positiven Recht der Sklaverei das Naturrecht der Freiheit entgegen gehalten haben; und von Hippias wird bezeugt, er habe das Gesetz den Tyrann der Menschen genannt, da es sie zu manchem Naturwidrigen zwingt. — In der That konnte bei der zunehmenden Erweiterung des Horizonts so wenig als die Verschiedenheit der Religion unter verschiedenen Völkern auch die Verschiedenheit des Rechts unter denselben dem aufmerksamen Geiste der griechischen Denker entgehen. Ja, wie? veränderte sich nicht Recht und Gesetz sogar in einem und demselben Volke im Laufe der Zeit? Und wenn in der Ausartung der athenischen Demokratie diese Veränderlichkeit sogar zur Regel wurde, wenn mehr und mehr einfach dasjenige als Recht galt, was der Willkür entsprach der eben herrschenden Partei — was Wunder, wenn zuletzt die Sophistik nicht nur, sondern selbst ein Perikles sich fragte, ob das Recht überhaupt etwas anderes sei als das Product subjectiver Willkür und Gewalt? — Was Wunder, wenn andererseits die Sophistik zur Apotheose der Tyrannei ausschlug und Kritias, der Führer der Oligarchen zu Athen, sich ausdrücklich zu ihren Anhängern zählte? Ob die Willkür des Einzelnen das Recht dictirt, oder diejenige der blinden Menge — das Princip bleibt dasselbe.

Auch hier freilich schritt die spätere Philosophie über solche empirische Theorien hinweg zu einer tiefern, idealen Erfassung der ethischen und politischen Probleme. Aber der Bruch zwischen dem historisch Gegebenen und dem von der Vernunft als Ideal Ergriffenen tritt nicht nur in Plato's Idealstaat wieder grell zu Tage, sondern er wurde überhaupt auf dem Boden der antiken Welt nie wieder überwunden. Schon die Philosophie des Sokrates trieb über das National-Hellenische hinaus zum Allgemeinen; und die Stoiker zumal, die „Natur“ als alleinige Richtschnur des Lebens

und Quelle aller Gerechtigkeit verehrend, beförderten mit ihrem Staatsideal eines allumfassenden Weltreiches eine kosmopolitische, gegen das positive Recht und Gesetz mehr oder weniger indifferente Gesinnung. Parallel damit erklärten wieder die Epikuräer die menschlichen Gemeinschaften aus dem Princip des Nutzens und stellten bereits jene Vertragstheorie auf, welche Recht und Staat aus freiwilliger Zustimmung der ersten Contrahenten ableitet; während die Skeptik so ziemlich auf den sophistischen Standpunkt zurückkehrte mit der Behauptung, dass wie in Wirklichkeit nichts wahr oder unwahr, so auch nichts gerecht oder ungerecht sei. — Mit dem Zerfall der griechischen Freiheit und dem Untergang des hellenischen Staatswesens verlor aber auch die Rechts- und Staatsphilosophie den gesunden Boden und das praktische Interesse; und so verstehen wir gerade von hieraus, dass die ausklingende Philosophie von diesen Problemen sich abwendend in mystischer Theosophie die verlorene Einheit von Ideal und Wirklichkeit zu suchen ging.

Auch die in ihren Ursprüngen, wie in ihrem Wesen so eigenartige Kultur der Römer endet bekanntlich schliesslich in denselben Dissonanzen. Wenigstens auf dem Gebiet der Religion ist das augenscheinlich. Sobald die griechische Bildung und Philosophie in Rom eindrang, zerfiel auch hier das Bewusstsein der Gebildeten mit der geltenden Volksreligion; und diese hielt sich nur durch ihre enge Verbindung mit dem Staat, auf welchen sie von Anfang an begründet war und der ihr ihren eigentlichen Gehalt gab. — Im Uebrigen macht die römische Philosophie in der Betrachtung der Religion keine neuen Gesichtspunkte geltend. Cicero steht in seinen eklektischen Herumsuchen nach der wahren Natur der Götter durchaus frei über dem Volksglauben, der Menge gegenüber hält er aber Accomodationen für geboten, da sie wahrer Vernünftigkeit und Freiheit doch nicht fähig sei. Den wahren Inhalt der Religion ist er geneigt im Allgemein-Menschlichen zu finden, wie es sich ihm darstellt im „*consensus gentium*“, sowie in den Begriffen von Gott und Tugend, die er dem Menschen als solchem von Natur angeboren glaubt. Seine Begeisterung für diese angeborene

„natürliche Religion“ verräth aber mehr nur die rhetorische Phrase des Advokaten, als den tiefern Glauben des Propheten. Lucrez lässt in epikuräischer Weise das Wesen der Götter dahingestellt sein, nachdem er ihre Einwirkung auf die reale Erfahrungswelt entschieden geleugnet hat; die Religion ist nach ihm das Produkt der Furcht vor den übermächtigen, unbegriffenen Naturgewalten. Epiktet endlich und Marc Aurel, die wichtigsten Vertreter der römischen Stoa, stehen bereits auf einem Standpunkt, wo sie, die Wahrheit der Religion im Kultus des Gottes oder Dämons im eigenen Innern finden, dabei aber die überlieferte Religion der Menge aus Rücksichten des Staatsinteresses wieder zu beleben versuchen.

Der Staat und seine Wohlfahrt war eben dem Römer doch stets das Höchste: der römische Kaiserkultus ist dafür nur der augenfälligste Thatbeweis. Auf der andern Seite ist darum auch das Recht als das eigentliche Lebenscentrum des Staates dasjenige, in welchem zuletzt beim allgemeinen Zusammensturz aller Dinge das römische Bewusstsein sich noch aufrecht erhält und sich gleichsam in die neue Welt hinüber flüchtete.

Zwar finden sich schon bei Cicero, der das Recht nicht bloß praktizirt als Advokat und Staatsmann, sondern gelegentlich auch darüber philosophirt, Spuren eines gewissen Dissensus im Rechtsbewusstsein. Seine Rechtsphilosophie besteht hauptsächlich darin, durch eklektische Sätze der griechischen Philosophie die römische Praxis zu stützen und diese mittelst jener zu illustriren. Aber wie er in der Religion sich am liebsten auf das Gewissen und das unmittelbare Bewusstsein stützt, so geht er auch für die Begründung des Rechts gerne auf ein „angeborenes Rechtsbewusstsein“ zurück und findet sich daher bei ihm schon der Begriff eines *ius naturale* oder Naturrechts. Er versteht darunter ein Recht, das unmittelbar aus der menschlichen Vernunft folgend die Grundlage bilde und bilden müsse zu allem positiven Recht, indem es die elementaren Grundsätze enthalte, welche überall den natürlichen Bau des menschlichen Gemeinlebens bedingen. Diesem allgemein-menschlichen Recht (*ius naturale* oder

rationale genannt nach seinem Ursprung, *ius gentium* nach seinem Umfang, steht dann das positive Recht als *ius civile* gegenüber, dieses wieder sich spaltend in *ius civile divinum*, die rechtlichen Bestimmungen in Religions- und Kultussachen, und *ius civile humanum*, die übrigen bürgerlichen Lebensverhältnisse betreffend. — Indess verliert der so von Cicero gemachte und von der spätern römischen Jurisprudenz beibehaltene Unterschied zwischen Naturrecht und positivem Recht factisch dadurch an Tragweite, dass sich im römischen Weltreich mehr und mehr das positive römische Recht selber als das Recht schlechthin geltend macht und so gleichsam in die Rolle jenes idealen *ius naturale* eintritt; es war ja wirklich ein *ius gentium* insofern, als eben alle Völker mehr oder weniger genöthigt wurden, sich dem römischen Rechte zu unterziehen und sogar später, nach dem Zusammensturze des römischen Staates, doch sein Recht als Grundlage aller ferneren positiven Rechtsbildung sowohl in den specifisch romanischen Staaten als im neuen „heiligen römischen Reich deutscher Nation“ mehr oder weniger sich geltend machte. Diese Thatsache erklärt sich wohl aus dem von der neuern Jurisprudenz ja einstimmig anerkannten Talent der römischen Rechtslehrer, dass sie mit nüchterner Realistik das Recht und seine Formen aus den stets gleichbleibenden natürlich-sittlichen Grundverhältnissen des Staatsbürgers zu seinen Mitmenschen und zu den objectiven Gütern des Lebens ableiteten, aber ebenso mit streng logischer Konsequenz es nicht nur in sich selbst auszubilden, sondern auch in stetem organischen Anschluss an den sich allmählig verändernden Inhalt des natürlichen sittlichen Lebens weiterzubilden wussten.¹⁾ Uebrigens liegt offenbar gerade in dieser Thatsache eine faktische Widerlegung der Vorstellung von einem einst bestandenen, allgemeinen, vorhistorischen Naturrecht. Indess halten wir uns mit kritischen Bemerkungen jetzt nicht auf, sondern folgen weiter dem Gange der Geschichte.

1) Vgl. Bluntschli's Staatslexicon in 3 Bdn., Art. Rechtsphilosophie, p. 249.

Ueber der hinsinkenden antiken Kultur erhob sich eine neue — die Kultur des Christenthums. Allein, so durchaus neu die Ideen waren, welche damit in die Welt traten und so sehr sie das Leben in all seinen Erscheinungen mehr und mehr umgestalteten — diese Umgestaltung war doch eine sehr allmälige. Wie sehr im Rechtsleben die römische Anschauung sich durchweg behaupten konnte, ist soeben bemerkt worden. Auf dem Gebiet der religiösen Ideen hat besonders Jakob Burckardt im „Zeitalter Constantins“ unwiderleglich bewiesen, wie sehr die Ideen der absterbenden antiken Welt mit den in den ersten Jahrhunderten des Christenthums dominirenden christlichen Ideen verwandt sind. Und neuerdings betont namentlich die Ritschl'sche Schule mit grossem Nachdruck, wie auch die dogmatische Fixirung der christlichen Ideen sich durchweg in der Form des antiken Bewusstseins vollzogen hat.

Es hat dies für unsern Gegenstand nicht geringe Bedeutung. Der Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit, mit dessen Empfindung die antike Kultur endet, konnte auf dem Boden des äussern Lebens wohl verdeckt werden durch die angedeutete Hinübernahme der geltenden Rechtsformen; im Grunde war er weder auf dem socialen, noch auf dem religiösen Gebiete wirklich überwunden. Vielmehr beherrscht er, obgleich von dem Christenthum Jesu Christi im Princip aufgehoben, thatsächlich dennoch die ganze altchristliche Welt; das Mönchsthum, wie die kirchliche Dogmatik sind dafür sprechende Beweise. —

In der Kirchenlehre, wie sie zumal durch Augustin zur Ausbildung gekommen ist, gipfelt dieser Dualismus in der absoluten Entgegensetzung wie von Geist und Fleisch in subjectiv-anthropologischer Hinsicht, so von Reich der Welt und Reich Gottes in objectiv-ethischem Betracht. Der Mensch ist von Natur dem Princip des Fleisches unterworfen und nur von diesem abhängig; er ist ein Sünder von Haus aus, seit Adams Fall wenigstens in Sünde empfangen und geboren. Es ist also in ihm nichts Göttliches mehr oder die dürftigen Elemente des göttlichen Ebenbildes, welche ihm geblieben sind, haben wenigstens absolut keine

wirksame Kraft mehr. Eine gewisse natürliche Erkenntniss Gottes ist hierbei vielleicht noch denkbar; Augustin, soweit er Philosoph ist, ist wenigstens nicht gesonnen, diese Möglichkeit theoretischer Erkenntniss aufzugeben. Dagegen eine wirksame „natürliche Religion“, eine praktische Richtung auf Gott, die dem Menschen von Natur aus innewohnte, kann es bei dieser Voraussetzung selbstverständlich nicht geben; der Mensch hat ja überhaupt keinen freien, zum Guten und Göttlichen gerichteten Willen mehr, sondern geradezu nur noch Freiheit zum Bösen, die concupiscentia, die böse sinnliche und egoistische Lust ist die beherrschende Macht seines ganzen Lebens. —

Was folgt aus diesen religiösen oder religionsphilosophischen Prämissen für die objective Welt der natürlichen menschlichen Einrichtungen in Sitte, Recht und Staat? — Consequenterweise muss auch auf diesem Gebiete alles Natürliche nicht nur als unvollkommen, sondern geradezu als schlecht und sündig erklärt werden. Die Welt ist der Ort der Sünde. Der *civitas Dei*, dem transcendenten Reiche Gottes, welches durch Gottes Gnade in der Kirche irdische Wirklichkeit gewonnen hat, stehen die irdischen Staaten als das Reich des „Fürstens dieser Welt“ gegenüber. Der Staat ist entstanden durch den Brudermord Kains, selbst also eine Folge der Sünde, nur eine Nothanstalt, um noch grösserem Uebel, dem beständigen Streit und Krieg der erregten Leidenschaften zu wehren und wenigstens eine äusserliche Rechts- und Friedensordnung zu erhalten. Als dieser Garant äusserlichen Friedens, aber auch nur insofern, verdient er Achtung und Gehorsam; seine Hauptaufgabe aber ist der Schutz der Kirche, damit diese in den gegebenen weltlichen Verhältnissen ihre transcendente Mission ungehindert erfüllen könne; je völliger die Kirche ihr Ziel, die Aufhebung der Sünde, erreicht, desto mehr fällt der Staat und sein Recht als bloss subsidiäre Hilfsanstalt zu jenem Zwecke wieder dahin — ihr Ende ist ihnen bereitet mit dem Satan, ihrem Herrn. —

So spricht Augustin — wie man sieht in Ideen sich bewegend, welche von ihrem ersten Ausgangspunkt bis zum

letzten Schlusspunkte auf demselben unüberwundenen Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit beruhen, der die Idealisten des Alterthumes zu der Vorstellung von einer idealen Naturreligion und einer idealen Rechtsordnung hinter den empirisch gefundenen Zuständen geführt hatte.

Nun scheint freilich nach dem Gesagten die augustinische Dogmatik hinter jenen Idealisten durchaus zurückzustehen und auf gleiche Linie etwa mit den Skeptikern oder Sophisten zu rangiren. Dem ist aber doch nicht so. Das idealistische Element fehlt der Kirchenlehre durchaus nicht, kommt vielmehr in einer dem antiken Idealismus durchaus analogen Vorstellung zur Geltung. Der Traum Hesiods und Ovids von einem uranfänglichen goldenen Zeitalter findet sich wieder in der christlichen Vorstellung von einem dem jetzigen *status corruptionis* vorangegangenen *status integritatis*. Hier war das Ideal da — und zwar mit Ausnahme weniger unwesentlicher Abzüge vollständig — aber freilich nur von kurzer Dauer. Es bestand in der Zeit von der Schöpfung bis zum Sündenfall als ein Zustand völliger Gemeinschaft des Menschen mit Gott, als vollkommene Gotteserkenntniß und als ungetheilte Richtung des Willens auf das Gute und Göttliche. Auch in den objectiven Zuständen kam diese Vollkommenheit zur Erscheinung. Löwe und Lamm weideten zusammen, über Natur und Menschen lag ein paradiesischer Frieden. Freilich bleibt dem Kritiker verwunderlich, dass diese ganze Herrlichkeit so leicht und so bald ein Ende nimmt; aber begrifflich ist damit doch dasjenige festgestellt, was in anderer Form die Lehren von der natürlichen Religion und vom Naturrecht auch vertreten — die Idee einer über der empirischen Erfahrung liegenden höheren Bestimmung des Menschen, die in der sittlich-religiösen Beschaffenheit des Einzelnen, wie im ganzen menschlichen Gemeinleben zum Ausdruck kommen sollte. Nur während jene dies Ideal in der Natur suchen — sei es nun in der natürlichen Unkultur oder sei's in der sog. natürlichen Vernunft — so sucht es Augustin und die Kirchenlehre nach ihm in einem über aller Natur gedachten transcendenten Willen und Schöpfungsakt Gottes; wie im einzelnen Menschen

alles Gute nur durch Gott gewirkt wird und seine übernatürliche Gnade, so ist nur der Staat Gottes, d. h. die Kirche, diejenige äussere Ordnung, die dem menschlichen Geschlechte die Rettung bringt von dem sonst sicheren natürlichen Verderben.

Nun ist freilich die mittelalterliche Scholastik, welche von Augustin und der alten Kirche diese eigenartige Ausprägung der christlichen Grundgedanken übernahm, doch noch von ganz andern Gesichtspunkten beherrscht. Sie geht ja ihrem ganzen Wesen nach darauf aus, die Einheit der natürlichen Vernunft mit den überlieferten Lehren des Glaubens zu erweisen. Sie kann daher die Natürlichkeit nicht so absolut verwerfen, wie es die Logik des augustinischen Systems fordert. Vielmehr wirft sie sich mit besonderer Vorliebe auf die „*theologia naturalis*“, welche sie der „*theologia revelata*“ vorausschickt; jener kommt die Erkenntniss der allgemeinen, durch natürliche Vernunft zu erklärenden Religionswahrheiten zu (also Dasein Gottes, Schöpfung und Erhaltung der Welt, Vorsehung etc.) dieser die höheren Wahrheiten der specifischen Offenbarung (also Trinität, Menschwerdung, Erbsünde u. s. w.). Diese Unterscheidung war schon im ersten Stadium der altchristlichen Theologie gebraucht worden, um „der heidnischen Bildung das Christenthum zu empfehlen“, (Ritschl, Rechtf. und Versöhn. I 342.) jetzt aber gewann sie, besonders als „der Philosoph“ Aristoteles, der „*praecursor Christi in naturalibus*“ in weiterem Umfange bekannt wurde, jene systematische Durchbildung, in welcher sie sich von da an durch die ganze christliche Theologie, auch des Protestantismus, erhielt und welche wie hier zu Gunsten der Offenbarung, so dann später auch zu deren Ungunsten ist angewendet worden, jetzt um ihre Uebereinstimmung mit der Vernunft zu beweisen, dann wieder um sie als überflüssig aufzuzeigen.

Indessen machte sich auch schon in der Scholastik selbst die Gegenströmung bemerkbar. Der Nominalismus ist doch nur eine eigenartige Erscheinung jener allgemeinen Grundrichtung, welche blos das Empirische als real anerkennend die objective Wirklichkeit idealer Grössen leugnet, darum

auch ihre Erkenntnissmöglichkeit bestreitet. Und die durch Duns Scotus im Streite gegen die Thomisten vertretene Schule ist, wenn auch formell noch antinominalistisch, im Grunde auch von demselben Geiste getragen. Die Scotisten leugnen die natürliche Theologie nicht, aber sie verengern ihr Gebiet ganz wesentlich. Besonders charakteristisch für sie ist der dogmatische Satz, dass die Gemeinschaft mit Gott nicht ursprünglich zum Wesen des Menschen gehöre, sondern ein blosses „*donum superadditum*“ sei, das von Aussen dem Menschen noch zukommt; und ebenso verräth ihr ethischer Grundsatz, dass das Gute nicht an sich gut sei, sondern nur weil Gott, resp. die Kirche es gebiete, deutlich die Geringschätzung der menschlichen Natur.

So endet wie so oft die scheinbar freisinnigere und kritischere Richtung schliesslich doch mit dem Despotismus der Gewalt. Denn die Consequenzen dieser dogmatischen und ethischen Grundanschauungen treten mit voller Klarheit heraus in der Religions- und Rechtslehre der Jesuiten. Die ältere Scholastik, Thomas von Aquino voran, weiss noch von einer „*lex naturalis*“ als einer Widerspiegelung des göttlichen Willens im menschlichen Wesen; Thomas sieht im positiven menschlichen Recht noch eine wenigstens theilweise Sanction des ewigen Sittengesetzes. An Stelle jenes altchristlichen Sinnes, der im heidnisch-römischen Weltreich nur eine absolut feindliche Macht sehen konnte, tritt eine Theorie, nach welcher der allmählig christianisirte Staat der christlichen Kirche und ihrer Macht wenigstens parallel geht (die Lehre von den zwei Schwertern). In noch entschiedenerer Weise verfolgt diese ethische Richtung Abälard, der tiefste Rationalist unter den Scholastikern, der jene *lex naturalis* als auch den Heiden gegeben und von ihnen erfüllt nachweist; und praktisch stehen alle diejenigen auf derselben Seite, welche im grossen Kampfe des Mittelalters zwischen Papst und Kaiser, Deutschthum und Römerthum dem Staat seine Selbstständigkeit wahren und den Kaiser nicht wollen degradiren lassen, zum Schleppenträger des römischen Bischofs.

Dagegen sehen wir im modernen Katholicismus eben jene Schule, welche zur Bekämpfung des souverainen Staates

und zu seiner Unterwerfung unter das unfehlbare Papstthum ganz eigentlich gegründet worden ist, auch in unserer speciellen Frage wieder auf den Standpunkt der nominalistischen Scholastik zurückgehen. Es sind die Jesuiten, welche in der modernen Welt fast einzig noch die Anschauung vertreten, dass, wie die Religion auf einem *donum superadditum* der Menschen beruhe, so auch der Rechtszustand nicht ursprünglich nothwendig, sondern zufällig, nicht göttlichen, sondern rein menschlichen Ursprungs sei. Die Lehre vom Staat als dem Product eines menschlichen Vertrags ist in neuerer Zeit ganz speciell von den Jesuiten ausgebildet worden¹⁾ — natürlich in keinem anderen Interesse, als um daneben und darüber die Kirche als die wahre göttliche Ordnung in ihrer ganzen supranaturalen Herrlichkeit zu glorificiren. So geht auch hier die Ansicht, welche die natürlich-sittlichen Gemeinschaftsordnungen von Recht und Staat in dualistischer Weise entgöttlicht, mit der Anschauung parallel, welche in der Religion nur ein übernatürliches Gnadengeschenk Gottes sieht, keine natürliche, darum keine wahrhaft menschliche Anlage und Bestimmung.

Und es ist daneben längst auf die Parallele verwiesen worden, welche diese Theorie in dem scheinbar so entgegengesetzten Systeme Macchiavellis findet (Hundeshagen a. a. O. p. 42 f.). Wie dort alles Natürliche als ein Weltliches dem göttlichen Rechte des Papstthums hintangesetzt wird, so wird hier umgekehrt, aber in ebenso rücksichtsloser Weise die Kirche befeindet als ein Hinderniss der politischen Einheit und Freiheit, ja mehr, die Gesetze der Moral und Religion selbst werden mit Füßen getreten, um dem jeweiligen momentanen Staatsinteresse, im Grunde dem Ehrgeiz oder dem Eigennutz des Herrschenden, zu dienen. Nicht umsonst hat Macchiavelli in Cesar Borgia das Ideal eines klugen Fürsten gefunden; hatte doch kaum ein anderer Fürst den Grundsatz, „dass gerecht sei, was zum Ziele führe“, durch

1) Vgl. Trendelenburg, Naturrecht, p. 304. — Ueberweg, Gesch. der Philos. III. p. 32. — Hundeshagen, Einfl. des Calvinismus auf die Lehren u. Staat, p. 39 ff.

seine Thaten so anschaulich vertreten als der brudermörderische Sprössling aus geistlichem Stande.

Und wie sehr berührt sich andererseits wiederum die Lehre des Thomas Hobbes, des stuartischen Absolutisten, mit diesen Grundsätzen!¹⁾ Es liegt ja auch den Ausführungen des „Leviathan.“ kein ethischer Rechtsbegriff, kein Glaube an die sittliche Natur des Menschen zu Grunde. Der Mensch ist ein reissendes Thier, das nur durch Furcht und Zwang des absolutistischen Staatsmechanismus zum Gehorsam und zur Respektirung der Rechte Anderer gezwungen werden kann. Gut ist daher, was der absolute Regent für Recht hält und was er erzwingen kann. Ein absolutes Gut giebt es nicht; göttliche wie menschliche Gebote sind nur so lange verpflichtend, als man ihrer Erfüllung durch die Andern auch sicher ist; das einzige Gesetz, das als ein Naturgesetz stets gilt, ist das Gesetz der Selbsterhaltung, des Egoismus. — Diese Sätze erschrecken; aber auf ihre letzten Principien untersucht erscheinen sie nur als Consequenzen des im römischen Absolutismus zur Herrschaft gelangten scholastischen Nominalismus, der die ethischen Ideen und Güter ihrer inneren Nothwendigkeit beraubte und sie abhängig machte von einer rein zufälligen göttlichen Willkür.

Kehren wir aber wieder auf das spezifisch religiöse Gebiet zurück, so kann die Verwandtschaft dieser Lehren mit dem sog. Socinianismus wiederum nicht entgehen. Nirgends sonst ist das Wesen des Menschen, speciell sein Verhältniss zu Gott mit dieser rein verstandesmässigen Schärfe aufgefasst worden. Dass dabei eine übernatürliche Offenbarung Gottes anerkannt, ja geradezu gefordert wird, ändert an der Grundanschauung nichts. Der ältere Socinianismus leugnet jede natürliche Gotteserkenntniss; der Mensch ist ihm nach Seiten der Erkenntniss vollkommen *tabula rasa* — nach Seiten der Moral ein absolut indifferentes Wesen, dem Gott mit schrankenloser Willkür seine Gesetze giebt;

1) Auch Thomas Browne, der Verf. der weitverbreiteten „*religio medica*“ dürfte nach Weingarten, Revolutionskirchen Englands, p. 306 ff. vom gewöhnl. idealistischen Deismus auszuscheiden und dieser Richtung beizuzählen sein.

gewiss die trostloseste, ideenloseste Auffassung vom Menschen, die möglich ist.¹⁾ Sollte es nur Zufall sein, dass sie weder staats- noch kirchenbildend zu wirken vermochte und dass gerade mit der endlich erfolgten Duldung ihre letzten Reste spurlos verschwanden?

Auf ganz anderem Boden hat sich von Anfang die Reformation aufgebaut. Zwar finden sich namentlich bei Luther manche dogmatische und ethische Urtheile, welche im Grunde noch auf dem altscholastischen Boden gewachsen sind. Der natürlichen Vernunft hat Luther bekanntlich nicht viel Gutes zugetraut und „die alte Frau Wettermacherin“ von allem Mitreden in Sachen der Religion entschieden ausschliessen wollen. So wenigstens in seiner späteren dogmatisirenden Periode; während er auf dem Reichstag zu Worms sich neben dem Zeugniß der Schrift noch in gleicher Linie auf „klare und helle Gründe der Vernunft“ berufen hatte. Immer aber kommt nach seiner Meinung der Vernunft nicht mehr zu, als die theoretische Erkenntniß des Guten und Bösen, sowie die sog. *iustitia civilis*. Mehr ihr zuzugestehen, erlauben die augustinischen Grunddogmen nicht, in denen Luther seine religiösen Empfindungen wieder findet. Und die lutherische Dogmatik ist hier bekanntlich bis zu den schroffsten Consequenzen fortgeschritten und hat die Melanchthonianischen Milderungen als unzulässig erklärt. Die Theorie von der natürlichen Verderbtheit des Menschen ward dahin zugespitzt, dass demselben nicht ein Fünkchen mehr von natürlicher Gotteserkenntniß innewohne, dass er ganz und gar wie ein Stock und Stein betrachtet werden müsse in geistlichen Dingen und von Haus aus absolut nichts Gutes an sich habe, so klein und schwach es gedacht werden möchte. (Conf. August. ed. Hase p. 51. Form. Concord. p. 640, 642, 656.) Da kann denn von natürlicher Religion als einer realen Gabe des geschichtlichen Menschen selbstverständlich keine Rede sein; ihre einzige Wirklichkeit hat sie nach dem lutherischen Lehtypus in jenem *status integritatis*, der aller

1) Vgl. Pünjer, Gesch. der christl. Rel. phil. I. 148. — Scholten, Leer der hervormde Keerk I. 291 ff. 325 f. II. 267 ff.

Geschichte und Erfahrung vorhergeht. — Anders doch im reformirten Lehrtypus.¹⁾ Schon Zwingli war, der Humanist unter den Reformatoren, von einer auch den Heiden gegebenen natürlichen Gotteserkenntnis ausgegangen; der Logos Gottes ist nach ihm überall wirksam, nicht blos in der historischen Einzelpersönlichkeit Christi oder in der die in ihm geschehene Offenbarung weiter überliefernden Kirche. Damit geht parallel die mildere Fassung, welche Zwingli der kirchlichen Erbsündenlehre gegeben hat. Aber auch Calvin, in letzterer Beziehung strenger denkend, steht doch nicht an, von einer „*naturalis propensio ad religionem*“ zu reden, und behauptet, dass in jedem Menschen eine gewisse „*notio Dei*“, ein „*sensus divinitatis*“ vorhanden sei. So hat denn auch in der Folge die reformirte Dogmatik stets der „*theologia revelata*“ eine „*theologia naturalis*“ vorausgeschickt: bei letzterer wird noch unterschieden zwischen der *religio naturalis innata* und der *religio naturalis acquisita*, jenes die Anlage und Fähigkeit zur Religion bezeichnend, dieses deren entwickelte Gestalt in einer natürlichen Frömmigkeit.²⁾

Diese ganze Auffassung wird denn auch gegen socinianische und macchiavellistische Lehren, sowie gegen lutherische Uebertreibungen kräftig vertheidigt, wenn auch immer zugegeben wird, dass die *religio naturalis* zum wahren Heil nicht genüge.

Die ethische Grundrichtung zumal der reformirten Kirche kommt also auch an diesem Punkte zum Ausdruck. Die natürliche Religion erhält, was in der Scholastik noch nicht der Fall gewesen war, sozusagen ihren officiellen Platz in der gesamten Weltanschauung. Dem Natürlichen, d. h. dem abgesehen von seiner christlichen Vertiefung, aus dem sittlichen Wesen des Menschen an und für sich Folgenden, wird jetzt sein Recht; es wird anerkannt an seinem Ort und in dem ihm gebührenden Grade. Fasst ja Rothe die Reformation geradezu auf als die Emancipa-

1) Vgl. Scholten, Leer der hervormde Keerk I. p. 270 ff. (cap. V. VI. und VII.

2) Al. Schweizer, ref. Glaubenslehre I. §§. 25 ff. Christl. Glaubenslehre I. §§. 23 f. 56 ff.

tion des Sittlichen von dem Kirchlichen. Und in der That wird dieser Gedanke auf dem Gebiet der Rechts- und Staatsgeschichte wieder merkwürdig bestätigt. Zwar ist es auch hier wieder leicht, namentlich bei Luther manche Aeusserungen aufzufinden, welche z. B. seine Ansicht vom Staat noch als eine niedrige und ungenügende erscheinen lassen. Es ist ein rein negativ gedachter Staatsbegriff, wenn er dem Staat die Aufgabe zuweist, „den ungehorsamen Kindern zu steuern und zu wehren“. Und es ist ein falscher Gegensatz, der sich mit scholastisch-jesuitischen Aufstellungen berührt, wenn er meint: „Vater und Mutters Gewalt ist eine natürliche und freiwillige Gewalt und selbstgewachsene Herrschaft; der Obrigkeit Herrschaft aber ist gezwungen, eine gemachte Herrschaft“. Aber solche Aeusserungen verschwinden gegenüber der hohen ethischen Werthschätzung, welche Luther durch sein ganzes Lebenswerk dem von der Kirche unabhängigen Staate zugesprochen hat. „An kaiserliche Majestät und den christlichen Adel deutscher Nation“ hat Luther nicht umsonst geschrieben. Hier schon wie im Büchlein „von weltlicher Obrigkeit“ und andern späteren Schriften wird der bürgerliche Staat als göttliche Ordnung, als sittliches Institut ausdrücklich behauptet und die gegensätzlichen Meinungen der Päpstler, wie der alle ethische Gemeinschaft aufhebenden Wiedertäufer scharf bekämpft.

Nun schmält allerdings Luther nicht selten über die weltliche Obrigkeit und ihre Saumseligkeit; er greift auch die geltende Rechtspraxis scharf an und auf die Juristen, die „bösen Christen“, ist er meist schlecht zu sprechen, ist sogar mit solchen, denen er sonst nahe stand, wie mit seinem Freund und Kollegen in Wittenberg Hieronymus Scharf, in ernstliche Konflikte gerathen.¹⁾ Aber diese Konflikte gingen gerade daraus hervor, dass Luther von dem unnationalen und unnatürlichen kanonischen Recht, an welchem die Juristen, weil es einmal zu Recht bestand, noch festhielten, seinerseits nichts mehr wissen wollte, sondern das Recht des Staates,

1) Köstlin, Luthers Leben II. p. 463 ff.

namentlich in Ehesachen, als das allein gültige und allein wahrhaft christliche vertheidigte. „Ich meinte, räth er einmal in den ‚Tischreden‘, ihr hättet ja zu lernen und zu studiren genug an den kaiserlichen Rechten (*ius imperatorium*); was braucht's da noch des vermaledeiten, gottlosen, päpstlichen Rechts — ich sollte sagen Unrechts.“ Das positive Recht des Staates ist ihm eben nichts willkürliches wie die kirchlichen Satzungen, sondern begründet auf dem natürlichen Recht, „dessen Stifter Gott ist, der solch Licht geschaffen und dem Menschen in's Herz gepflanzt und geschrieben hat“. „Beschriebene und gesetzte Rechte aber sind Gesetze und Ordnungen, so ihre Umstände haben und aus bewährlichen und vernünftigen Ursachen also gesetzt sind und mit dem natürlichen Rechte übereinstimmen, ob sie wohl bisweilen in etlichen Umständen aus Ursachen geändert sind; und derselben Stifter ist die Obrigkeit.“¹⁾

So Luther. Und wem wäre nicht bekannt, wie Zwingli wo möglich noch entschiedener das Recht und die Würde des Staates durchweg gewahrt hat? Hundeshagen in den „Beiträgen zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik des Protestantismus“ hat der Darstellung davon einen eigenen Abschnitt und ein besonderes Interesse gewidmet; sowie er früher schon in einer bernischen Rectoratsrede auf den „Einfluss des Calvinismus auf die Ideen vom Staat und staatsbürgerlicher Freiheit“ aufmerksam gemacht hatte. Wirklich geht namentlich die Zwingli'sche Reformation so durchaus von der Voraussetzung einer „christlichen Obrigkeit“ aus, dass sie ohne diese Voraussetzung weder in Zürich noch in Bern denkbar wäre. Wie aber auch später von der „Obrigkeit“, d. h. im Grunde vom Staat und der ganzen bürgerlichen Rechtsordnung gedacht wird, zeigt noch die

1) Luthers Tischreden, Reclam'sche Ausgabe p. 335. 341 f. — Vgl. übrigens zu der ganzen Frage: Köhler, Luther und die Juristen (Gotha 1873), wo durch zahlreiche weitere Belege dargethan ist, wie einerseits Luther unmittelbar religiöses, auf das Innerliche gerichtetes Wesen nothwendig gegen die äusserlich-formalistische Natur des Rechts reagieren musste, wie er aber andererseits seine sittliche Bedeutung, insbesondere als eine pädagogische wohl zu schätzen wusste.

II. Helv. Confession, welche in Kap. XXX so schön sagt: „Wie Gott die Wohlfahrt seines Volkes durch die Obrigkeit bewirken will, die er gleichsam an Vaterstatt in die Welt gesetzt hat, so ist auch allen Unterthanen geboten, diese Wohlthat Gottes anzuerkennen.“

Freilich ist den Reformatoren allen der wahre, vollkommene Staat erst der christliche Staat, d. h. der Staat, der das Evangelium nicht bloss gewähren lässt, sondern es schützt und seine Ideen in sich aufnimmt. Aber die Anerkennung des Natürlichen, Menschlich-Gewordenen ist doch unzweifelhaft vorhanden. Mag das Natürliche erst noch christlich zu vollenden sein, es repräsentirt doch schon an und für sich einen bestimmten objectiven Werth, weil es schon als Natürliches eine Ordnung und Offenbarung Gottes ist. Und wenn diese Anschauung nicht diejenige Augustins ist, sollte sie darum nicht doch die wahrhaft christliche sein? Sollte sie nicht dem Evangelium dessen entsprechen, der das Himmelreich gerade in diese irdische Natürlichkeit als einen Sauerteig hineinzusetzen kam und der das Wesen dieses Himmelreichs mit nichts anderem besser darzustellen wusste als mit einer Reihe von Bildern aus eben diesem natürlichen Leben? Sind es nicht die Grundideen des Evangeliums, dass der Mensch göttlichen Geschlechts ist und von Natur schon auf Gott angelegt (Act. 17, 28. Röm. 1, 19ff. 2, 14) und dass eben auf dieser seiner Natur sein Beruf zum specifisch christlichen Heil der Gotteskindschaft begründet ist? Und ist nicht die Welt, d. h. die Summe der objectiv-gegebenen, natürlich-sittlichen Dinge und Verhältnisse eben jener Acker, in welchen der Same des Wortes Gottes gesäet wird, auf welchem er aufwächst und heranreift zur Ernte des göttlichen Reiches? —

Gewiss, es ist kein Zweifel, dass die Reformation mit ihren Anschauungen von Religion und Sitte, von Staat und Recht nur in der selben Weise zum Evangelium des Herrn selber zurückgekehrt ist, wie dies auch sonst ihr eigentliches Wesen ausmacht.¹⁾ Und der Protestantismus. — wenn

1) Vgl. darüber auch Nitzsch: „Die politische Moral des N. T.“ in den Deutsch-Ev. Blättern 1882. Heft 6.

wir darunter nämlich nicht bloss die Dogmatik der protestantischen Confessionskirchen verstehen, sondern die ganze Eigenthümlichkeit der durch die Reformation bewirkten christlich-sittlichen Kultur, — ist von diesen Ideen nicht mehr abgegangen; vielmehr trug sowohl die aufkommende Naturwissenschaft, die auf das Bestehende gerichtete empirische Beobachtung, sowie andererseits das aufstrebende Bürgerthum und die Bildung neuer, selbstständiger, nationaler Staatswesen nicht wenig bei zur Verstärkung dieser Rückkehr von einem falschen Idealismus, der wie die Geschichte uns gezeigt hat, ebenso leicht in den krassesten Realismus und Materialismus umschlug, zu einem wahrhaft ethischen Real-Idealismus, wie er noch heute das Centrum aller wahren christlichen Weltanschauung sein muss.

Zunächst nun machen die neuen Ideen freilich noch einen etwas seltsamen Gang durch. Die rechte Form für die neuen Gedanken wird nicht gleich gefunden. Und es ist zum Theil allerdings wieder die Schuld der Reformation, wenn wir sie nämlich als Kirchenbildung und damit auch als Kirchentrennung betrachten, welche diese Verirrungen herbeiführte. Die nächste Folge der confessionellen Spaltung, die für das sittliche Leben sichtbar wurde, waren ja leider die Confessionskriege und Glaubensverfolgungen. War es nun nicht begreiflich, dass gerade ernstere und religiös geweckte Gemüther sich aus diesen Zerwürfnissen heraussehten und einen idealen Boden suchten, auf welchem solche offenbare Widersprüche der Religion mit sich selber unmöglich wären? Und wenn es einzelne dogmatische Lehren waren, über denen sich der Streit immer wieder entzündete, wenn man etwa hier durch die Werke selig werden wollte, in denen sich der Glaube manifestire und dort durch den Glauben, der in den Werken zum Ausdruck käme — sollte man dann nicht von diesen oft so seltsamen und widersprechenden Formeln gänzlich abstrahiren und sich an das nur halten, was aus der Allen gemeinsamen menschlichen Vernunft sich klar ergäbe und ohne Zwang mit ihr übereinstimmte? Endlich, wenn man die Wahrnehmung machte, dass die trennenden Sonderinteressen und -Auffassungen namentlich durch die Priester der

verschiedenen Confessionen betont und genährt würden — sollte man sich da nicht eine Religion wünschen, welche, von der *rabies theologorum* nicht beschmutzt und von allen kirchlichen Formen absehend einfach an das alte Wort sich hielte: wer Gott fürchtet und recht thut, der ist ihm angenehm? —

Das eben ist nun aber die sogenannte „natürliche Religion“, in welche jetzt der Idealismus der Zeit sich flüchtet: eine Religion für alle Menschen, Orte und Zeiten, eine Religion darum ohne Kirche und ohne Dogma, ohne Opfer und Priester, ohne Kultus und Ceremonien — eine Religion bestehend vorzüglich in vernünftigen Ansichten über die Gottheit und im moralischen Gehorsam gegen ihre Gebote. England war bekanntlich der Boden, auf welchem diese Richtung zuerst aufkam (wenn wir von einzelnen französischen Vorgängern wie l'Hôpital und Bodinus absehen). Im Widerstreit der Stuart'schen Reaktion mit dem puritanischen Eifergeiste hatte sich da zuerst der sogenannte Latitudinarismus herausgebildet, eine mildere Richtung innerhalb der bischöflichen Kirche selber, in Männern wie Falkland, Stillingfleeth, Tillotson u. A. geneigt, statt des Dogmas nur die Bibel zur kirchlichen Grundlage zu machen. Zur bestimmten Opposition wider jedes Kirchenthum als solches kam es aber erst mit dem sogenannten Levellerthum und den Quäkern: jene, die „Gleichmacher“, gingen aus von den politisch-demokratischen Ideen einer absoluten Gleichheit Aller in Recht und Gesetz, welche sich mit keiner Staatskirche weiter vertragen konnten — diese, die Quäker, von einem ebenso radikalen Spiritualismus, in welchem sie sich unter Berufung auf das innere Licht über jede dogmatische oder kultische Fixirung des religiösen Lebens frei erhoben. Und die hier angebahnte Entwicklung gipfelt denn schliesslich in jener von allem kirchlichen und allem geschichtlich-Gewordenen in der Religion sich abkehrenden Schule des Deismus, wo das Christenthum zuerst noch geachtet wurde, soweit es als die im Grunde von Anfang der Welt bestandene Religion eine ideale „natürliche“ Religion als seinen göttlichen Kern noch in sich enthalte, schliesslich aber gänzlich

bei Seite gestellt wurde als eine höchst menschliche Verirrung von der ursprünglichen Vernunftwahrheit oder geradezu als ein Betrug der Priester. Die Wortführer dieser Richtung sind bekannt; ihr erster ehrlicher Anfänger Herbert v. Cherbury, der mit einer ihm selbst auf übernatürlichem Wege von Gott zu Theil gewordenen Offenbarung die Unmöglichkeit einer besonderen geschichtlichen Offenbarung bewies; ihr tieferer philosophischer Begründer John Locke, der alle angeborenen Ideen leugnend doch durch den angeborenen gesunden Menschenverstand des „*common sense*“ zu einem vernünftigen Christenthum gelangen wollte; ihr geistreichster und namentlich nach Aussen hin einflussreichster Vertreter der Graf v. Shaftesbury, der, nachdem er Menschen, Sitten und Zeiten scharf beobachtet hatte, der Welt diejenigen religiösen Ideen in ästhetischen Formen annehmbar zu machen wusste, die er ihrem Wesen am entsprechendsten fand; endlich die Tolland und Tindal, die Collins und Woolston, die Chubb und Morgan mehr in die specifisch theologischen Details eintretend und über Wunder und Weissagung, über Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung sich mit den oft wenig geschickten Vertretern der Kirche herumstreitend. Die Reihe schliesst mit Hume, welcher der Kirchenlehre gegenüber so skeptisch als seine Vorgänger, seine Skepsis doch auch bereits gegen diese selbst wendet, d. h. gegen die neu erfundene natürliche Religion, welche man sich als im Anfang des Menschengeschlechts vorhanden, durch das Christenthum wieder hergestellt, durch die Priester aber wieder verderbt dachte. Er zeigt in seiner „Naturgeschichte der Religion“ bereits, dass jene Annahme der Deisten eine Fiction und dass der geschichtliche Anfang der Religion der Polytheismus ist. Wenn also auch die Religion an und für sich in der menschlichen Natur und Vernunft begründet ist, so kann man doch darüber, welches die wahre und die beste Religion sei, zweifelhaft sein: der Philosoph wenigstens kann über diesen Zweifel nicht hinauskommen!¹⁾

1) Vgl. Pünjer, Gesch. der christl. Rel. philos. I. 266 ff.

Mit dieser skeptischen Stellung gegenüber allen religiösen Theorien, auch derjenigen, die jetzt als die durchaus vernünftigste empfohlen worden war, ging Hume über den Deismus hinaus und bahnte jene Kritik der Vernunft an, durch welche der Philosoph von Königsberg der ganzen Frage eine andere Wendung gab. Bevor wir indessen Kant's Bedeutung für unseren Gegenstand näher würdigen, müssen wir die dem englischen Deismus theils parallele, theils nachfolgende Entwicklung in Frankreich und Deutschland noch mit einem kurzen Blicke streifen. Zwar sind es in Frankreich nicht gerade die Nachwirkungen der Reformation, welche den Gang der religiösen Ideen bestimmen. Es ist ja der von Beichtvätern und Maitressen inspirirten Politik des „allerchristlichen Königs“ Ludwig XIV. gelungen, den französischen Protestantismus sozusagen ganz zu ertöden, ihn wenigstens in die verborgensten Winkel des Désert zu drängen. Und die französische Philosophie des 18. Jahrhunderts kennzeichnet sich darum nicht am wenigsten dadurch, dass das wahre Wesen der christlichen Religion, dass das Evangelium Jesu ihr unbekannt ist. Das Christenthum erscheint ihr nur in der Form der jeder Freiheit feindlichen, nur dem Despotismus freundlich zunickenden Monarchie; der heuchlerische Abbé, der in höfischem Ceremoniell sein leichtes Brot verdient und das Volk, dem er Moral predigt, als gemeinen Pöbel verachtet, das ist der Typus des christlichen Kirchendieners. Was Wunder, wenn ein Voltaire diese Rasse verachtet und mit cynischem Spott Christenthum und Kirche dem Gelächter preisgibt? Der Skepticismus eines Huet und Pierre Bayle war noch beim Indifferentismus gegen das positive kirchliche Christenthum stehen geblieben. Auch Voltaire tritt wohl noch gelegentlich für das Dasein Gottes ein und bekannt ist sein Wort: „wenn Gott nicht existirte, so müsste man ihn erfinden.“ Aber es ist im Grunde doch nur die Rücksicht auf die Nützlichkeit dieses Glaubens für's Gemeinwohl, höchstens die ihm unausweichlich scheinende Logik des Verstandes, was ihn zu diesem Glauben bringt. Und La Mettrie in der Schrift „*L'homme machine*“, Holbach im „*Système de la nature*“ sprechen es offen aus, dass

Gott nirgends existirt als in der Phantasie der Menschen und dass die Welt erst dann glücklich sein wird, wenn sie atheistisch ist.

Hier also die Negation nicht bloss der „positiven“, sondern auch der „natürlichen“ Religion, vollzogen durch die Herabwürdigung des Menschen zur mechanischen Maschine. Es muss dieser Gegensatz im Auge behalten werden, wenn man nun Rousseau verstehen will, den begeisterten Wortführer des Idealismus, den eigentlich typischen Vertreter der natürlichen Religion, wie des Naturrechts. Zur positiven Religion steht zwar Rousseau nicht freundlicher als die genannten Materialisten. Es sind eben dieselben Factoren, welche auch seine Stellungnahme bedingen. Aber aus der engherzigen Verknöcherung und der niedrigen Heuchelei der Confessionskirchen herausfliehend, will sich Rousseau doch nicht der öden Trostlosigkeit des Materialismus ergeben. Nein, nur Natur statt Unnatur, statt Zwang und Verkehrtheit, dann ersteht aus dem wahren Wesen des Menschen erst recht in voller Schönheit die wahre, begeisternde und beseligende Religion, das im Gemüth empfundene, durch kein Dazwischentreten anderer Menschen gestörte lebendige Verhältniss zu Gott. Und mit Vorliebe denkt sich daher Rousseau wie für die Erziehung so auch für die Religion in einen einfachen Naturzustand zurück; denn nur durch Verirrung von dieser Natürlichkeit ist alle theoretische Verkehrtheit und alles gesellschaftliche Uebel gekommen, unter welchem die Gegenwart leidet.

So stürzt sich Rousseau's glühender Idealismus auf die Natur und das natürliche, durch keine Kultur verkünstelte Wesen des Menschen, aus ihm allein und mit Verschmähung aller geschichtlichen Vermittelung die höchsten Ideale erbauend. Kühler, nüchterner, auch ernster und charakturvoller, aber mit ebensowenig geschichtlichem Sinne geht der deutsche Idealismus zu Werke. —

Die Philosophie der Aufklärung ist nicht minder von den englischen Zeitideen angeregt als die soeben besprochenen französischen Denker. Aber es darf wohl als die Fortwirkung der reformatorischen Principien betrachtet

werden, wenn die Saat des Skepticismus und Materialismus, die auf dem jesuitisch bearbeiteten Boden Frankreichs so reichlich aufging, es hier kaum zu irgend nennenswerthen Ansätzen brachte.

Leibniz, der eigentliche Begründer der deutschen Philosophie, hat zwar bekanntlich mit all seiner vielumfassenden Gelehrsamkeit im Ganzen nur wenig direkten Einfluss auf seine Zeit gehabt. Dennoch sind es seine Ideen, welche durch den neuen Scholasticismus der Wolff'schen „natürlichen Theologie“ systematisirt, freilich zugleich verflacht, die ganze folgende Aufklärungsperiode beherrscht haben. — Seiner Vielseitigkeit entspricht es, dass in ihm die Ausgangspunkte für die verschiedensten Richtungen gegeben sind. Er hat sich zur herrschenden Kirchenlehre nicht in directen Gegensatz gestellt: dennoch hat er wider alle Ceremonien und dogmatischen Formeln sich sehr bestimmt ausgesprochen. Er hat die Möglichkeit einer unmittelbaren Gottesoffenbarung ausdrücklich vertheidigt, aber auch wieder dargethan, dass die Offenbarung dem Menschen eigentlich keine neuen Ideen mittheilen könne, keine solchen, die über das Licht der natürlichen Vernunft, d. h. über sein eigenes Wesen hinausgingen. Er hat durch seine Theodicee den kirchlichen Dogmatikern eine willkommene Unterstützung geboten; aber sein Determinismus und seine Monadenlehre konnte dem Geruch der Ketzerei doch nicht entgehen. Wodurch er aber die ganze folgende Periode beeinflusst hat, weil er den Fehler noch weiter trieb, den die orthodoxe Kirchenlehre bereits gemacht hatte, das war sein intellectualistischer Begriff von der Religion und damit zusammenhängend seine rein äusserliche Theorie über das Verhältniss von Vernunft und Offenbarung.

Die Religion ist nach Leibniz freilich Liebe zu Gott. Aber diese Liebe beruht auf dem richtigen Begriffe von Gott. Nicht nur ist ohne vollkommene Erkenntniss Gottes auch keine vollkommene Liebe zu ihm möglich; sondern dies negative Urtheil verwandelt sich in das positive Vorurtheil, dass mit richtiger vollkommener Erkenntniss die vollkommene Liebe auch von selbst schon gegeben sei. Daher handelt es sich nun für die ganze Aufklärung fürs Erste nur darum,

möglichst richtige, „aufgeklärte“ Begriffe von Gott zu verbreiten, wie sie der natürlichen Begriffsbildnerin, der Vernunft, entsprechen. Was die von der Kirche behauptete und vertretene Offenbarung betrifft, so mag diese an ihrem Orte ja ganz berechtigt sein, kann aber jedenfalls diesen natürlich gewonnenen Erkenntnissen nicht widersprechen: die Offenbarung mag über der Vernunft sein, aber nicht gegen sie. Wie dem auch sei, so ist die Nothwendigkeit der Offenbarung bei dieser Voraussetzung jedenfalls nicht einzusehen; die Vernunft ist für die richtige Gotteserkenntniss vollauf genügend. Daher construirt sich denn das Zeitalter der Aufklärung aus dem Schatz der überlieferten christlichen Gotteserkenntniss in Verbindung mit dem im Laufe der Zeit gewonnenen Erkenntniss-Stoffe weltlicher Art eine neue sog. natürliche Religion und meint damit eine Religion zu haben, während es in Wirklichkeit nur eine Summe theoretischer Lehrsätze über Gegenstände der Religion besitzt; — und es meint eine über allem Geschichtlichen stehende, rein natürliche Religion zu haben, während es im Grunde die durch die christliche Geschichte von 18 Jahrhunderten bereits gebildete und erfüllte Natürlichkeit zu seiner Basis gemacht hat. In dieser Täuschung bewegen sich alle Vertreter dieses Zeitalters — sei es nun, dass sie sich noch mehr an die christliche Religion als solche anlehnen, und jene abstracten theoretischen Lehrsätze für das eigentliche Christenthum ausgeben, sei es dass sie, zufrieden mit dem Kapital, welches ihnen jene natürliche Religion repräsentirt, das historische Christenthum eben auf sich beruhen lassen. Immer aber ist es eine hohe idealistische Anschauung vom Menschen und seiner Bestimmung, welche die Aufklärer vertreten; des alten Reimarus „Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion“, welche Schrift wohl als die bedeutendste Vertretung dieser Richtung kann betrachtet werden, wendet sich ausdrücklich und mit ganz besonderem Fleiss gegen den französischen Materialismus eines La Mettrie und Maupertuis; und überhaupt sind ja Gott, Tugend und Unsterblichkeit nie lauter und einstimmiger als die nothwendigen Grundlagen aller menschlichen Wohlfahrt gepriesen worden.

Freilich wird dieser Idealismus und Optimismus ein um so oberflächlicherer, je mehr mit den specifisch christlichen Religions-Ideen das Bewusstsein der Sünde verloren geht; und so wortreich die Tugend gepriesen wurde, so liess man sich doch im Allgemeinen mit einer sehr relativen Tugend abfinden und stellte als Grundsatz auf, dass Gott von einem Menschen nicht mehr verlange, als er nach Anlage und Umständen zu leisten vermöge. (Ritschl, a. a. O. I. 395.) Daher es denn freilich auch dieser deutschen Aufklärung an sittlich-frivolen Ausläufern nicht gefehlt hat, welche die neuen Wahrheiten allem Volke mundgerecht zu machen versuchten, und von denen Karl Bahrdt's „Briefe über die Bibel im Volkston“ und desselben „Katechismus der natürlichen Religion“ besonders berüchtigt geworden sind.

Dennoch war es der deutsche Geist, genauer der deutsch-protestantische Geist der Reformation, der das Zeitalter über diese Verirrungen nicht blos, sondern über seinen ganzen falschen und oberflächlichen Idealismus und Eudämonismus hinaus hob — in der Person Immanuel Kant's.

Die Bemerkung Ritschl's ist zwar völlig richtig, dass „wenn man nur die direkt religions-philosophische Ansicht in's Auge fasst, Kant immer blos als ein der Vergangenheit angehörendes Glied in der Gruppe der Rationalisten und sein Abstand von den Aufklärern als nicht sehr erheblich erscheinen muss.“ (a. a. O. I. p. 208.) Denn „die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ ist, wie ja schon der Titel des Werkes anzeigt, so gut wie die natürliche Religion der Freidenker und Aufklärer zu der geschichtlichen Offenbarungsreligion von vornherein im Verhältniss des Gegensatzes gedacht. Ja Kant geht soweit, Religion im eigentlichen Sinne eben nur jene Vernunftreligion zu nennen, die sich ihm als praktisches Postulat aus der moralischen Natur des Menschen ergibt; während er die historische Religion schier verächtlich den „Glauben“ nennt, das heisst in seinem Sinne soviel als Autoritätsglaube, Kirchenglaube oder „statutarischer“ Glaube, blinde Unterwerfung unter die dogmatischen und ceremoniellen Statuten einer immer nur menschlichen, allen Gefahren des „Afterdienstes“, des

„Pfaffenthums“ und des „Religionswahnnes“ nothwendig ausgesetzten Kirche. Und sonach kann auch bei Kant die Anlehnung an die bestehende Kirche und ihren Glauben immer nur eine Art Akkommodation sein, immer nur geübt in der Hoffnung, dass die Kirche selbst, ihren Glauben allmählich läuternd, ihn zur reinen Vernunftreligion erhebe und damit sich selbst als besonderes Institut aufhebe. Dies erwartet Kant allerdings von der christlichen Kirche schon darum, weil sie in der ursprünglichen Lehre Jesu, speciell der Bergpredigt, die Principien der natürlichen Religion in der That schon in sich trägt, jene moralischen Gesetze nämlich, von deren unbedingter Nothwendigkeit wir uns durch blosse Vernunft bewusst werden können. Aller Kultus aber und was damit zusammenhängt, ist für Kant ein Unding; wie denn ja seine Ansicht vom Gebet als einer Handlung, deren ein vernünftiger Mensch sich schäme, bekannt ist.

Dennoch ist die Bedeutung Kant's in anderer Hinsicht nie genug zu würdigen. Seine Kritik aller menschlichen Erkenntniss hat den theologischen Dogmatismus viel gründlicher gestürzt als alle am Einzelnen herumnörgelnde Kritik der Aufklärung. Und seine ethische Grundansicht von der menschlichen Freiheit einerseits, von der absoluten Freiheit und Verbindlichkeit des Sittengesetzes und vom radikalen Bösen in der menschlichen Natur andererseits hat mit Erfolg zu einer tieferen Auffassung der specifisch-christlichen Probleme von Sünde und Schuld hinübergeleitet. Nur der Religionsbegriff selbst ist von Kant nicht specifisch weiter gebildet worden; Vernunft und Offenbarung blieben ihm dieselben Gegensätze wie seinen Vorgängern. War ja auch Lessing, der einzelne so geniale Blicke in das Wesen der Religion gethan, nicht im Stande gewesen, die ihm von dem Wolfenbütteler Unbekannten gestellten Probleme wirklich zu lösen. Der Hiatus zwischen dem Sein und dem Denken, zwischen dem Positiven und dem Natürlichen resp. Vernünftigen blieb bestehen. Und nicht die Philosophie war es, die ihn ausfüllte, wenigstens nicht in erster Linie; sondern die Geschichte. — Doch bevor wir auf diese letzte Phase unseres Problems eingehen, gilt es die nun in Ansehung der Religions-

lehre durchgangaene Periode auch auf dem Parallelgebiete der Rechtslehre in Obacht zu nehmen.

Wenn die Reformation nach Rothe die Epoche ist, in welcher das Christenthum aus der rein kirchlichen Entwicklung in die staatliche übergeht, konnte sie natürlich gerade für die Auffassung von Recht und Staat nicht bedeutungslos bleiben. Aber so gross und klar, wie wir oben gezeigt, diese Ideen im ursprünglichen reformatorischen Protestantismus erfasst wurden, so fehlt es doch auch hier nicht an einem merklichen Rückschlage. Die Schattenseiten der reformatorischen Bewegung drängen sich dem kritischen Beobachter zuerst auf, nachdem der Sturm der Ereignisse verrauscht und eine nüchterne Kritik überhaupt möglich ist. Die Reformation war eben doch ein Bruch mit der Geschichte und sie musste darum auch im Rechts- und Staatsleben den Glauben an das Bestehende tief erschüttern. Es genügt auf die Bauernkriege und die Wiedertäuferischen Unruhen hinzuweisen, um sofort zu erkennen, wie in direktem oder indirektem Anschluss an die Reformation alle Begriffe des geltenden Rechts in Frage gestellt wurden. Berief man sich andererseits den Protestanten in Deutschland gegenüber auf Kaiser und Reich, den zur neuen Lehre haltenden Ständen der Eidgenossenschaft gegenüber auf die alten Bünde; wurden die Hugenotten angefeindet als die Gefährder des einheitlichen absolutistischen Staats und war es wieder von Gott und Rechtswegen, dass die Stuarts ihre Ansprüche auf den Thron behaupteten: lag es da nicht nahe, nach der objectiven Berechtigung dieser Rechtsansprüche zu fragen und das bestehende Recht auf seine Begründung in der menschlichen Natur und Vernunft zu untersuchen?

So führte der Drang der Umstände von selbst und noch eher, als der analoge Process auf dem religiösen Gebiete sich vollzogen hatte, auf den Gedanken eines über allem positiven Rechte stehenden Naturrechts. Dort nämlich war durch die Bücher der heiligen Schrift eine bestimmte geschichtliche Grundlage gegeben, welche man der Gegenwart entgegen halten und nach deren Maassstab man die fehlerhaften Zustände dieser Gegenwart nur als Entartungen

und Abirrungen vom geradlinigen Wege der historischen Entwicklung hinstellen konnte. Dagegen dem positiven Recht des Fürsten gegenüber, wie es sich geschichtlich herausgebildet hatte, war eine solche historische und von beiden Parteien anerkannte Instanz in der Regel nicht gegeben. Es sei denn man nahm, wie noch Hubert Languet in seiner berühmten Streit- und Vertheidigungsschrift für die französischen Hugenotten that und John Milton in seiner analogen Vertheidigungsschrift „für das englische Volk“ wenigstens nicht verschmähte, auch für Recht und Politik die Normen einfach aus der heiligen Schrift, speciell aus der Theokratie des Alten Testaments. Wollte man dies nicht, so war eine objektive, allgemein gültige Instanz nur gegeben in der menschlichen Vernunft.

Hierauf rekurriren denn nun auch in der That die neuen Begründer des Naturrechts im 17. Jahrhundert: der Arminianer Hugo Grotius in den Niederlanden und jene demokratischen Leveller Englands, denen wir als Vorläufern des Deismus bereits begegnet sind und deren vorzüglichster Vertreter nach den Amerikanern Cotton und Roger Williams der Dichter John Milton ist, ein begeisterter Volkstribun, der gerade vom Boden des Naturrechts aus „wie mit feurigen Zungen die Lehre von der unbedingten Souverainität des Volkes predigte.“ (Weingarten, Revolutionsk. Englands, p. 290ff.). Schon der Franzose Bodinus, wie er in seinem „*Colloquium heptaplomeres*“ die Relativität der verschiedenen Religionen betont und ihnen gegenüber die natürliche Religion empfohlen hatte als die von Gott der menschlichen Vernunft eingepflanzte, die in Allen und für Alle die gleiche wäre und die man darum nie hätte verlassen sollen — derselbe Bodinus kommt in seinen Werken weltlicher und politischer Natur durch Vergleichung der verschiedenen Regierungsformen und Rechtsgrundsätze nach dem Grad ihrer Vollkommenheit und Heilsamkeit auf die Idee eines Naturrechts und einer diesem entsprechenden besten Staatsform. Grotius, zunächst für sein misshandeltes Volk kämpfend und dessen Recht, nicht minder für seinen von der Dortrechter Synode verurtheilten arminianischen Glauben, hat diese Gedanken aufgenommen

und von der Annahme eines Naturrechts aus nicht nur die speciellen Lehren des See- und Kriegsrechts entwickelt und damit den Grund zum neueren Völkerrecht gelegt, sondern überhaupt dem positiven als dem willkürlichen Recht das Naturrecht als das Nothwendige und als des ersteren Quelle und Norm entgegengestellt. Das Naturrecht ist ein unveränderliches, so sehr, dass es nicht einmal von Gott verändert werden kann; denn unveränderlich ist auch die von Gott selbst gesetzte Idee des Gerechten und des Guten.

Hier also kommt der Idealismus, der Glaube an die ethische Natur des Menschen wieder zu seinem vollen Rechte. Allerdings gewinnt er zunächst noch einen falschen Ausdruck. Grotius nimmt analog der Kirchenlehre einen ursprünglichen *status naturalis* an, einen vollkommenen Rechtszustand, der einmal existirt hatte und aus welchem sich die geltenden Rechtszustände erst verschlechtert hätten. Damit ist das Ideal gegen seine jesuitisch-absolutistische Leugnung allerdings glücklich gerettet, aber ein wirklich organisches Verhältniss desselben zu den empirischen Zuständen ist noch nicht gefunden; wie auf dem religiösen Gebiete, so muss daher auch hier der noch bestehende Hiatus zwischen Ideal und Wirklichkeit durch künstliche Theorien gedeckt werden.

Diese künstliche Theorie ist die Lehre vom Staatsvertrag, welche das Naturrecht des ganzen 17. und 18. Jahrhunderts beherrscht. Schon Grotius kam von der geselligen Natur des Menschen aus auf diese Lehre: Pufendorf hat sie, indem er das Selbsterhaltungsprincip des Hobbes damit verband, weiter ausgebildet und den *status naturalis* neben dem *status civilis*, die angeborenen oder vollkommenen und die erworbenen oder unvollkommenen Rechte in ein eigentliches System gebracht. Christian Thomasius, auf Pufendorf fussend, verfocht das Naturrecht als göttliches und Vernunftrecht zugleich, namentlich wieder im Sinne der Toleranz für die verfolgten Pietisten und wider die Greuel der Hexenprocesse: und die Leibniz-Wolff'sche Schule führte diese Gedanken in's allgemeine Bewusstsein der Aufklärung ein, bis man vor lauter Reden über Wohl-

fahrt und Glückseligkeit des Einzelnen wie des Ganzen beinahe das goldene Zeitalter wieder verwirklicht glaubte.

Auf niederländisch-französischem Gebiete vollzog sich gleichzeitig eine ähnliche Weiterentwicklung jener Ideen. — Schon Spinozas Mahnruf zur Toleranz im „*Tractatus theologico-politicus*“ war dort nicht ungehört verhallt; und etwas später gab der gelehrte Jurist und Theologe Jean Barbeyrac¹⁾ den Ideen des Grotius und Pufendorf durch Uebersetzung ihrer Hauptwerke eine weitere Verbreitung. Der Glückseligkeitslehre der deutschen Aufklärung parallel, scheinbar ihr entgegengesetzt, in den innersten Ausgangspunkten aber doch ihr verwandt ist dagegen Rousseau, der eigentliche Prophet des Naturrechts. Während Montesquieu, jener andere für die französische Revolution so bedeutsame Staatsphilosoph, seine neuen Ideen gerade aus der Betrachtung bestehender Zustände in der Schweiz, in den Niederlanden und in England gewinnt und durch einen scharfen Sinn und ein warmes Interesse für das geschichtlich Bestehende sich auszeichnet, so sieht Rousseau in den geschichtlich gegebenen Zuständen seiner Zeit — allerdings nicht ohne Grund — nur das Unnatürliche und Widernatürliche, und in der Umkehr von aller Kultur zur ursprünglichen Natur das einzige Heil. Aber dieser einseitige, rein abstrakte Idealismus schlägt sofort um in sein Gegentheil, die roheste Empirie. Denn nun erscheint auch der Staat, wie er ein Product der Kultur ist, im Grunde als ein naturwidriges Uebel. Ein Gut ist er nur insofern, als er grösseres Uebel verhindert, insbesondere den

1) Dieser Mann verdient als einer der würdigsten Vorkämpfer der Toleranz eine weitere Bekanntschaft, als sie ihm gewöhnlich zu Theil wird. Schon zu Anfang seiner Laufbahn weigerte er sich als Professor zu Lausanne die hyperorthodoxe *Formula Consensus* zu unterschreiben; darauf weggedrängt bewährte er dieselbe freigesinnte und aufgeklärte Gesinnung auch an seinem spätern Wirkungskreis zu Groningen bei verschiedenen Gelegenheiten. Als unbestreitbare Sätze des Naturrechts behauptete er u. A., dass der Staat über der Geistlichkeit und Kirche stehen müsse, dass Schrift und Gewissen die einzige Autorität in Religionssachen seien und dass die Toleranz aller Religionsbekenntnisse keine Schranken kennen dürfe. — Vgl. Sepp, Johannes Stinstra en zijn Tijd. I pag. 80 ff.

Ausbruch der natürlichen Leidenschaften hemmt, die Rousseau auch in dem von Natur guten Menschen stillschweigend voraussetzt. Die Menschen schliessen den „*Contrat Social*“ ab, um sich gegenseitig zu schützen, durch freiwillige Zustimmung der Einzelnen zur Staatsordnung wird diese zum Gesetz. Aber das Gesetz behält seine Geltung nur so lange, als jene freiwillige Zustimmung dauert; wird sie zurückgezogen, so fällt das geltende Recht *eo ipso* dahin.

Auf dieser Theorie erbaut sich bekanntlich das Recht der Revolution, schliesslich das Recht der jakobinischen Clubs, der Willkür und der Guillotine. Denn ist der Staat an und für sich kein Gut, ist er etwas Naturwidriges, eine dem Individuum auferlegte Selbstbeschränkung: so wird sich das Individuum dieser Beschränkung entziehen, so bald es es vermag. Dann fällt die Zwangsanstalt des geordneten Rechtsstaates freilich dahin — aber an ihre Stelle tritt die noch viel grössere Tyrannei der Barbarei: die Anarchie oder der Despotismus.

In der auf Rousseau's Lehren sich stützenden französischen Revolution, welche das geschichtliche Recht der Könige umstürzte und die Menschenrechte der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit auf den Thron hob, welche ebenso auch den christlichen Glauben abschaffte und dafür heute den Kultus der Vernunft, morgen das *Etre suprême* Robespierres einsetzte, erscheint in der That der Gipfel jener geschichtsfeindlichen, abstract-idealen Richtung, welche die Lehren vom Naturrecht wie von der natürlichen Religion erzeugt hat. Die folgende Reaction machte dafür das positive Recht der geschichtlichen Bestände auf allen Gebieten nicht minder einseitig geltend. Der Restaurator und Konvertit Ludwig v. Haller und der orthodoxe Reaktionär Stahl bieten dafür auch in der Wissenschaft die vollgültigsten Beweise. Auch die im engeren Sinne sogenannte Romantik entging der Gefahr nicht, als geschichtliche Basis für die Entwicklung der Gegenwart nur eben Eine Periode der Geschichte zu nehmen, das deutsche Mittelalter, und damit in einer einfachen Umkehr zur Vergangenheit das Heil zu sehen. Aber wenn jener abstrakte Idealismus mit der Wirklichkeit versöhnt werden

konnte nur durch ein richtiges Verständniß der Geschichte, so gebührt doch diesem Zeitalter der Ruhm, jene Versöhnung zuerst angebahnt zu haben. Die Wende des Jahrhunderts sah nicht nur auf theologischem Gebiet die Entstehung einer wirklichen Kirchen- und Dogmengeschichte; auch auf dem Gebiet der allgemeinen Geschichte geschieht unter der Führung eines Niebuhr und W. v. Humboldt ein ganz unermesslicher Fortschritt; die historische Sprachwissenschaft erhält ihre Begründung durch die Gebrüder Grimm; und eine historische Rechtsschule wird durch die überall auf die Geschichte zurückgehenden Einzelforschungen eines Hugo, Savigny, Puchta u. A. die Bahnbrecherin für dasjenige, was heute an Stelle des alten Naturrechts getreten ist, die Rechtsphilosophie.

Es war nämlich indessen auch die Philosophie nicht müßig gewesen.

Mit welcher Begeisterung noch Kant die Lehren Rousseaus aufgenommen und mit welcher Sympathie er auch die französische Revolution begleitete, ist bekannt. Seine Philosophie ist aber, wenn auch wie schon oben gezeigt in den positiven Resultaten vielfach mit der Aufklärung übereinstimmend, doch durch ihre Methode und ihre ethischen Principien der Anstoss geworden zu einer neuern tiefern Betrachtungsweise der ethischen Probleme. Was man bisher aus der „Natur“ abzuleiten versucht hatte, folgert Kant aus der Vernunft — freilich der „natürlichen“ Vernunft, mit Ablehnung aller „übernatürlich“ hinzukommenden Offenbarung. Aber in dieser natürlichen Vernunft liegt ihm nicht nur das logisch Nothwendige, sondern vor allem auch das sittlich Nothwendige. Es ist das Sittliche — und zwar als ein dem Menschen immanentes Gesetz, zugleich als eine mit kategorischer Machtvollkommenheit ausgerüstete absolute Autorität, welches auch die Grundlage bildet für die Rechts- und Staatsordnung. Also ist Recht und Staat keine blosse Zwangsanstalt von keinem oder nur negativem ethischen Werthe. Auch den vermeinten Naturzustand bekämpft Kant, sofern er eine absolute Rechtsgleichheit bedeuten sollte; als angeborenes, keinem zu beschränkendes Recht erkennt er

nur die Freiheit an, genauer das Recht Person zu sein und sich selbst zu bestimmen. Allerdings wird das Sittliche bei Kant nur nach seiner formalen Seite gefasst. Es ist nur Pflicht, kategorischer Imperativ, Tugend. Es ist nicht ein Gut, ja es darf es nicht sein, weil sonst Gefahr wäre, dass sich der Mensch durch die Idee dieses Gut zu besitzen zum Handeln bestimmen liesse, statt nur durch den Gedanken der Pflicht. Und dann würde der Mensch nicht mehr wirklich moralisch handeln.

Dennoch könnte seine Handlung dann noch legal sein, d. h. äusserlich vor dem Gesetze recht und gut. Das Recht ist nämlich eben diese äussere Sphäre, in welcher sich die menschlichen Handlungen bewegen, und wobei es nur darauf ankömmt, dass „die Willkür des Einen mit der Willkür des Andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit vereinigt werden kann“. Was so im Interesse des allgemeinen Wohls gefordert werden kann, das muss denn aber auch erzwungen werden können — und das ist das Wesen des Staats: eine solche erzwingbare Rechtsordnung unter den Menschen herzustellen, nach welcher eines jeden Freiheit mit derjenigen des andern bestehen kann. — Durch diese rein formalen Bestimmungen geht sonach in der That der oben dem Staat zugewiesene ethische Charakter wieder verloren; doch bleibt es immer gross, wie Kant auch den Staaten aus der praktischen Vernunft ihre letzten Ziele diktirt und für das Völkerrecht aus der Idee des Sittlichen selbst die Forderung eines ewigen Friedens ableitet.

Jedenfalls behält Kant das Verdienst, das sittliche Urtheil, das in der Periode der Aufklärung unsicher und lax geworden war, wieder auf feste Grundlagen gestellt zu haben. Fichte's grossartiger ethischer Idealismus bleibt stets ein erhabenes Zeugniß für die begeisternde Kraft der Kantischen Ideen. Schelling aber und vorzüglich Hegel haben die Kantische Autonomie des Sittlichen nur noch weiter geführt und vollendet. Sie haben die sittliche Weltordnung als eine nicht nur dem denkenden Ich, sondern den Dingen selbst immanente erwiesen und

damit erst die Lösung der uns gestellten Probleme von Seiten der Philosophie ermöglicht.

Es ist die Geschichtsbetrachtung der Hegel'schen Philosophie, auf welche hier speciell noch verwiesen werden muss. Wohl war es ein Irrthum, den reichen Inhalt der Geschichte in die abstrakten Schemata dialektisch construirter Begriffe einzwängen zu können und sind daher im Einzelnen die Anschauungen dieser Geschichtsphilosophie vielfacher Berichtigung bedürftig. Allein der bleibende Werth dieser Philosophie lag darin, dass die objectiven Güter des Lebens — Familie und Gesellschaft, Staat und Kirche — in ihrem objectiven Werthe erkannt und als die fortgehenden Offenbarungen des höchsten Gutes verstanden wurden. „Alles was ist, ist vernünftig.“ Dieser Satz, in solch nackter Allgemeinheit ausgesprochen, kann ja sehr leicht *ad absurdum* geführt werden. Dennoch enthält er, weil er dem Glauben an die Immanenz des Göttlichen einen kurzen und scharfen Ausdruck giebt, bleibende Wahrheit. Eine Geschichtsbetrachtung, die nur darauf ausgeht, die einzelnen Fakta als solche, als zufällige Punkte im weiten Ocean des ungeordneten Alls zu registriren und sie in solcher Abgesondertheit zu wägen und zu messen, ist entschieden ebenso einseitig, wie diejenige, welche in der Geschichte nur Ideen findet, ja die Geschichte selbst aus den abstrakten Ideen herausconstruiren will. Das Richtige ist doch wohl jener Real-Idealismus, der im Realen das Ideale findet und in der zeitlich-geschichtlichen Entwicklung des Realen die allmähliche Verwirklichung der ewigen Ideen anschaut. Eben diesen Real-Idealismus haben wir, wofern wir ihn nicht als Christen schon hatten, als Jünger der Wissenschaft erst von der Hegel'schen Philosophie gelernt. Der Begriff der Entwicklung¹⁾, obwohl hier nur von seiner dialektisch-logischen Seite erfasst, ist in der Ergänzung, welche ihm namentlich von Seiten der neuern Naturwissenschaft zu Theil geworden, doch derjenige, durch welchen allein die höchsten Probleme der

1) Vgl. hierüber m. Preisschrift: Geschichte und Kritik der kirchl. Lehre v. der ursprgl. Vollkommenheit u. vom Sündenfall. pag. 187 ff. —

Wissenschaft gelöst werden können. So insbesondere auf den Gebieten, die uns hier beschäftigt haben — Religion und Recht. —

Wir schauen hier überall, wie Bitzius zu sagen liebte, „die weisen Gesetze einer ewigen göttlichen Ordnung.“ Aber wir schauen sie in den Dingen selbst; das Geschichtlich Seiende bringt uns das Ewige und Ideale gerade zur Anschauung. Das Recht also erscheint uns nicht mehr als ein bloß zufälliges Agglomerat willkürlicher Bestimmungen; sowenig als der Staat als das Produkt seines beliebig wieder aufzuhebenden willkürlichen Vertrags. Sondern die historische Gestaltung des Rechts in ihren örtlich und zeitlich so sehr verschiedenen Formen ist uns eben die successorische Entwicklung und Darstellung der Rechtsidee. Diese Rechtsidee ist aber zunächst nur eine philosophische Abstraktion, in keinem faktischen Zustande als objektives „Naturrecht“ thatsächlich vorhanden. Es ist Aufgabe der Rechtsphilosophie, aus den einzelnen Erscheinungen des Rechts den Grundgedanken, das Princip, das sie von andern verwandten Geistesgebilden scheidet, unter sich aber als gleichartige zusammenhält, zu suchen und möglichst rein darzustellen; gerade daraus wird dann je und je wieder eine Reinigung, Schärfung und Fortentwicklung der positiven Rechtsbestimmungen erwachsen. Zur Lösung dieser Aufgabe bedarf sie aber vor Allen aus genaue Rechtskenntniß, namentlich der Geschichte der verschiedenen Volksrechte. „Vergleichende Rechtsgeschichte wird daher fortan alle Rechtsphilosophie zwar nicht ersetzen (wie die einseitigen Anhänger des Positivismus und der historischen Schule meinen), wohl aber begründen.“ (Felix Dahn in Bluntschli's Staatswörterbuch, Art. Rechtsphilosophie.)

Nun ergibt sich in jeder Geschichte allerdings ein Wechselndes, Wandelbares, Sich-Entwickelndes; sonst wäre sie nicht Geschichte, sondern absoluter Zustand. Es ist aber auch in jeder Geschichte wiederum ein Bleibendes, Stetiges, Identisches; sonst wäre jener Wechsel verschiedener Formen wiederum keine Geschichte, sondern ein bloß zufälliges Nacheinander durchaus disparater Dinge.

So giebt es im Recht ein Bleibendes und Stetiges — das sind die natürlich-ethischen Grundverhältnisse, welche das menschliche Leben in seiner Eigenthümlichkeit als ein menschliches constituiren: also einerseits die Verhältnisse des Menschen zu andern Menschen oder Personen, andererseits sein Verhältniss zu den äusseren Gegenständen der Natur oder zu den Sachen. Diese Verhältnisse sind in sich selbst immer dieselben, weil das natürlich-sittliche Menschenwesen an und für sich selbst stets dasselbe ist; und auf der Identität dieses Menschenwesens beruht, was noch Trendelenburg mit dem alten Namen *Naturrecht* bezeichnete, die Wissenschaft der rechtlichen Principien oder die *Rechtsphilosophie*.

Das Zeitlich-Wechselnde aber im Recht — das sind die verschiedenen Formulierungen oder Ausprägungen des Rechts, welche sich auf der Basis jener Grundverhältnisse nach den durch die Verschiedenheit des Ortes und der Zeit gegebenen Bedingungen ergeben. Der Eskimo in seiner Natur und Umgebung bedarf anderer Rechtsbestimmungen als der Indier, und der Hottentotte wieder anderer als der civilisirte Europäer. Aber der Europäer bedurfte auch anderer Rechte und Gesetze in jener Zeit, wo die Ritter auf ihren Burgen, die Hörigen in ihren Hütten sassen, als heute, wo die nivellirende Kultur des Dampfes im Geiste der Demokratie arbeitet und das Nationalbewusstsein sich durch alte Schranken nicht mehr eindämmen lässt. —

So erhalten die immer geltenden Rechtsideen im Privatrecht wie im öffentlichen Recht doch allmählich sehr verschiedene Formen. Und es kann keine Zeit behaupten, das der Rechtsidee allein Entsprechende zu besitzen. Genug, dass sie jeweilen in derjenigen Form möglichst zur Geltung komme, welche den jeweiligen Verhältnissen am besten entspricht. Dies ist nun freilich nicht immer von vornherein gesagt. Und zudem stellen jene historischen Verhältnisse eben kein Bleibendes, sondern ein ewig Wechselndes dar. Daher der nimmer ruhende Kampf um die Fortbildung und Bessergestaltung der äusseren Rechtsformen; daher die Aufhebung alter überlebter Gesetzesvorschriften und die Aufstellung

neuer; daher der politische Kampf um diejenige Gestaltung des Staatswesens, welche nach dem jeweiligen Stand der Entwicklung die Rechts- und Staatsidee am besten zum Ausdruck bringt; daher also schliesslich der Fortschritt in der Geschichte wie in der Wissenschaft und damit zugleich der stets neue Reiz und Zweck des Lebens. —

Und nun erlauben Sie zum Schlusse noch einmal die Parallele zu ziehen auf dem theologischem Gebiete. Sie tritt gerade an diesem Schlusspunkte mit ganz besonderer Auffälligkeit zu Tage. Denn was ist unserer neuern Theologie eigenthümlicher, als dass sie sich über dem ewig unversöhnten Streit von Rationalismus und Supranaturalismus erhoben hat zu einer tiefern, inhaltsvollern, dem eigenthümlichen Wesen der Religion wirklich gerecht werdenden Religionsphilosophie, und zwar dies auf der Basis eines gründlichen und objectiven Studiums der Religions- und Kirchen-Geschichte? —

„Das Wiedererwachen des geschichtlichen Sinnes im katholischen Deutschland“, so hat Nippold einen der markantesten Abschnitte seiner „Einleitung in die neuere Kirchengeschichte“ überschrieben. Aber dieselbe Erscheinung, welche hier zunächst für die katholische Kirche des vorigen Jahrhunderts signalisirt wird, ist auch auf protestantischem Boden unschwer zu erkennen, ja sie ist hier bei der ungebundenen Freiheit wissenschaftlicher Forschung erst recht zur Blüte gekommen. Das eben genannte Werk hat sie in einem vorhergehenden Abschnitte über „die Leben-Jesu-Bewegung in Deutschland“ an einem einzelnen Punkte ebenso bestimmt nachgewiesen. Es genügt andererseits die Namen Mosheim und Schröckh zu nennen, um zu erinnern, wie in der That schon um die Mitte des vorigen Jahrhunderts eine Richtung aufkommt, welche statt der früher geübten einseitigen dogmatischen Kritik ein wirklich historisches Interesse an den Thatsachen der religiösen Vorzeit hatte, ohne in die umgekehrte Einseitigkeit der Arnold'schen Kirchen- und Ketzerhistorie zu verfallen. Und nennen wir nicht Semler, den Polyhistor, ebensosehr den Begründer einer objektiven biblischen Theologie, wie einer unparteiischen und

zusammenhängenden Dogmengeschichte? — Ebenso noch mitten im Zeitalter der Aufklärung und dennoch gerade durch seinen historischen Sinn und sein liebevolles Eingehen in die entferntesten Kulturbegriffe und -Zustände sich weit davon unterscheidend ragt Johann Gottfried Herder um eines Hauptes Länge über all seine aufklärenden Zeitgenossen hervor. Wie er die „Stimmen der Völker“ überall mit feinem Sinne belauschte, so wusste er auch die Bibel in ihrer morgenländischen Gestalt und Farbe dem aufgeklärten Kinde des Jahrhunderts wieder lieb und verständlich zu machen. Und seine „Ideen zur Philosophie der Geschichte“ bezeugen nicht minder seinen grossartig angelegten, nur in der Humanität im vollsten Sinne des Wortes sich befriedigenden Gesichtskreis, wie sein liebevolles Eingehen auf das Individuelle und Konkrete seine ebenso poetische wie historische Begabung. Dass bei dieser Grundrichtung die Kantische Welt der reinen Vernunftsbegriffe ihn nicht befriedigte, ist begreiflich; bessere Einigung fand jene Vorliebe zum Individuellen mit der philosophischen Dialektik in Schleiermacher, dem geistvollsten Begründer neuerer Theologie. Allerdings steht er nicht in der vordersten Reihe derer, die der Neuzeit das geschichtliche Verständniss der Religion gebracht haben; Beweis dafür das fast nur negative Verhältniss, in welcher bei ihm das Christenthum zum A. T. zu stehen kommt. Aber er hat aus tief innerlicher Frömmigkeit heraus der neuern Theologie den Religionsbegriff gegeben, den sie nie wieder aufgeben kann: die Religion nicht ein Wissen und nicht ein Thun, sondern ein Gefühl vor Allem, ein inneres Empfinden und Bestimmtwerden durch höhere absolute Werthe und Kräfte. Und jene Feinheit und Anpassungskraft des historischen Sinnes, die ihm theilweise abging, fand sie nicht eben gleichzeitig ihre herrlichste Vertretung in Neander, dem berufenen kirchenhistorischen Biographen und Interpreten altchristlichen Lebens? —

Mochte denn der geschichtliche Sinn auch hier sich eine Zeitlang in den geheimnissvollen Kirchenhallen des Mittelalters verlieren und darüber zur unklaren Romantik werden, diese Verirrung wurde von dem gesunden protestantischen

Geiste doch bald wieder überwunden. Und was wir oben von der neuern, insbesondere der Hegel'schen Philosophie sagten, dass sie uns das geschichtlich Seiende habe verstehen lernen als die Entwicklung eines Ewigen und Idealen, gilt nun eben auch in erster Linie in Anwendung auf die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte. Wir können vom Geiste dieser Geschichtsphilosophie genährt die Religions- und Kirchengeschichte unmöglich mehr im Stile des alten Rationalismus auffassen als eine Geschichte religiöser Verirrungen oder als eine zufällige principienlose Reihe von allerlei Meinungen; diese Oberflächlichkeit können wir jetzt nur noch verstehen als Rückschlag auf die orthodoxe Art der Geschichtsbetrachtung, wonach die Geschichte nur das Material lieferte zur Polemik wider andersgeartete Ansichten. Wir sehen dagegen heute in der Geschichte der christlichen Dogmen nicht blos, sondern auch in der allgemeinen Geschichte der verschiedenen Religionen eine ob auch durch noch so viele Zufälligkeiten beeinflusste, doch in sich zusammenhängende, nothwendige, aus Einem Grundprincip allmählich erwachsende und auf Ein Ziel hinstrebende Entwicklung — einen Process also, bei dem allerdings Manches, ja Alles Einzelne, alle einzelnen religiösen Vorstellungen, Symbole, kultischen Formen und kirchlichen Gestaltungen, in stetem Wechsel erscheinen, in stetem Absterben und Wiederaufleben, in welchem aber doch stets ein Höheres lebendig ist und in stets vollkommenerer Weise seinen Ausdruck findet. Von diesem Grundgedanken seiner eigenen Philosophie scheint uns Strauss abgefallen, wenn er in seinem letzten Testament in der christlichen Religion nichts mehr zu sehen vermag als eine Reihe von unverständlichen und widerspruchsvollen Dogmen, ja wenn er das Göttliche überhaupt leugnet um sich mit dem blinden Machtgötzen des Universums zu begnügen. Der Rückschlag dieses ideenlosen Materialismus ist auch bei ihm evident, wenn er, um die böse menschliche Natur, insbesondere die Bestie der Socialdemokratie zu zügeln, schliesslich genau wie Hobbes wieder beim Absolutismus anlangt, bei der Todes- und Prügelstrafe und ähnlichen rein äusserlichen Machtmitteln. Der theoretische und der

praktische Materialismus reichen sich auch da wieder die Hände. —

Die protestantisch-christliche Theologie aber sehen wir auf andern Wegen. Sie basirt heute mehr als je auf einer allgemeinen vergleichenden Religionsgeschichte, wie ein Max Müller im Verein mit so manchen andern Detailforschern der Geschichte, der Sprachwissenschaft und der Ethnographie sie geschaffen hat. Sie hat gerade durch diese Einzelforschungen, die theilweise bis in die urältesten Zeiten des Menschengeschlechts hinaufreichen, sich freilich den Traum müssen zerstören lassen von jener „natürlichen Religion“, die einmal als das vollkommene Ideal bestanden hätte und in allen einzelnen historischen Religionen nur verstümmelt wieder zum Vorschein käme oder die durch vernünftige Abstraction von allen geschichtlichen Lebensbedingungen jemals neu zu construiren wäre.

Die Religion wie das Recht lebt nur in der Geschichte, als eine Erscheinung des Lebens, und nicht der Theorie. Was aber durch jene Vorstellung von der „natürlichen Religion“ ausgedrückt werden sollte, die reine Idee der Religion, das finden wir nun vollständig in der Entwicklungsgeschichte der einzelnen Religionen. Wir sind überzeugt, dass jede historische Religion nach einer oder mehreren Seiten hin an der ewigen Wahrheit der Religion Theil hat. Oder mit andern Worten: die Geschichte der Religion ist uns die Entfaltung der dem einzelnen Menschen wie dem ganzen Geschlecht immanenten göttlichen Anlage; — das Reich Gottes, von Anfang an in die Menschenbrust als göttlicher Keim eingepflanzt, bringt der wachsenden Saat gleich zuerst das Gras hervor, darnach die Aehren, darnach den vollen Weizen in den Aehren. Diese verschiedenen Entwicklungsstufen treten namentlich hervor in den Formen der Naturreligion, der Gesetzesreligion und der Gnadenreligion; das Christenthum repräsentirt die letzte Stufe, doch so, dass es auch die Wahrheit der vorigen in sich aufnimmt.¹⁾ Und wenn die Forderung einer natürlichen Religion das bedeuten

1) Al. Schweizer, christl. Glaubensl. I. §. 32 ff. —

soll, was auch die idealere Richtung ihrer Vertheidiger gegen die Unnatur des intoleranten Kirchenthums dabei im Sinne hatte: die Rückkehr nämlich aus den confessionellen Dogmen, die ob auch einst aus lebendiger Frömmigkeit und wissenschaftlichem Eifer entsprungen, doch zu theologischer Rechthaberei und politischer Verfolgungssucht missbraucht und der Sprache und Vorstellungswelt einer späteren Zeit fremd geworden sind, zu den urchristlichen Ideen, zu der geschichtlichen Person Jesu und seinem unverfälschten Evangelium: dann fordert die neuere Theologie als die Erste eine solche natürliche Religion oder vielmehr sie zeigt durch historische Aufdeckung des wahren Gehaltes der Evangelien und des geschichtlichen Lebens Jesu, sowie durch psychologische Analyse des Wesens der Religion, dass gerade die Religion Jesu Christi eine wahrhaft „natürliche“, d. h. menschliche, der wahren „Natur“ oder dem sittlich-religiösen Wesen — wir sagen wohl auch der „Idee“ des Menschen — entsprechende ist. Und sie bestätigt uns damit, wessen wir im Glauben schon von vornherein überzeugt sind, dass wir eine weitere Religionsentwicklung, die über das christliche Princip hinausginge, nicht zu erwarten haben, dass vielmehr auch vor der Wissenschaft besteht, was Johannes bezeugt: „dass in Jesu Christo erschienen ist die göttliche Herrlichkeit, als eine Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ —

Hier also liegt dann schliesslich auch der Unterschied zwischen den beiden Gebieten der Religion und des Rechts, die wir sonst jetzt immer in Parallele mit einander gefunden haben. Während das Unbedingte und Ewige auf dem Gebiete des Rechts stets nur als ein Ideales behauptet werden kann, nur in den natürlichen und ethischen Principien ruht, welche jede einzelne individuelle Gestaltung des Rechts bedingen: so behauptet die christliche Theologie auf dem Gebiete der Religion eine Wirklichkeit des Ideals auch in der realen Geschichte — in der Person nämlich Jesu Christi. „Das Wort ward Fleisch“ — so erklärt schon der älteste Zeuge, der über das Christenthum als historische

Erscheinung und als ewiges Princip philosophirt hat — und er spricht eben mit jenem Worte die unbedingte Einheit des Principis mit dem persönlichen Träger desselben aus. Diese Behauptung beruht nun freilich in letzter Linie auf einer theoretisch nicht weiter zu begründenden ethischen Werthschätzung des Glaubens: sollte sie eine theoretische Begründung bedürfen und einer solchen fähig sein, so müsste sie sich u. E. darauf stützen, dass die Religion an und für sich schon ein zeitloses Verhältniss und ihrem Wesen und Begriff eben diejenige menschliche That und göttliche Gabe ist, wodurch der endliche Mensch, was er auf sittlichem, also auch rechtlichem Wege niemals verwirklichen kann, dennoch in Einem Augenblick ganz und ungetheilt in Besitz nimmt — das ewige Leben! —

Die Verwandtschaft des Buddhismus und des Christenthums.

Von

Prediger **J. Happel**
in Bützow (Mecklenburg).

(Fortsetzung aus Band IX, S. 421.)

I.

Dass die menschliche Persönlichkeit durch ihre Hingabe an die materielle Natur in ein Zuchthaus gerathen sei, in dieser Grundstimmung des damaligen Völkerlebens wurzelt die tiefgehende Verwandtschaft des Buddhismus und des Christenthums. Noch nie war diese Unlust an der Gefangennahme des menschlichen Ich durch das materielle Princip tiefer und allgemeiner im Völkerleben empfunden worden als zu der Zeit, wo der Buddhismus in Indien, das Christenthum in Palästina entstand; ja auch niemals nachher ist die Menschheit so mächtig von der Todesahnung erfasst worden, als in diesen Wendepunkten der Geschichte der morgenländischen Völker.

Aber eine durchaus oberflächliche Auffassung wäre es, wenn man hierin nichts weiter als ein zeitgeschichtliches Phänomen sehen, wenn man die hier vorliegende Stimmung nur als das Resultat der unglücklichen orientalischen Völkergeschichte erklären, und nicht vielmehr ihre tiefere Wurzel in dem Verhältniss der menschlichen Persönlichkeit zur materiellen Natur überhaupt anerkennen wollte. Eben der letztere Umstand giebt dieser Erscheinung ihre welthistorische Bedeutung und gerade hierdurch erscheint die Uebereinstimmung des Buddhismus und des Christenthums nicht bloß als eine

äusserliche und zufällige, sondern als eine in der Tiefe der menschlichen Natur begründete Verwandtschaft.

Während nun aber die Entstehung des Buddhismus, seinem tiefsten Grunde nach, in dieser Stimmung hinreichend motivirt erscheint, kommt zur Entstehung des Christenthums noch ein zweites positives und nicht minder wesentliches Element in Betracht, durch welches eben die fundamentale Verschiedenheit beider weltgeschichtlichen Bewegungen bewirkt wird. Dieses zweite Element haben wir zu suchen in dem ganz einzigartigen Resultate der israelitischen Volksgeschichte, nämlich in der eigenartigen Frucht, welche in der Geschichte dieses Volkes gereift war.¹⁾ Die geschichtliche Entwicklung Israels war nicht blos, wie die der Inder (und der übrigen orientalischen Völker) bei einem wesentlich negativen Resultat angekommen, sondern hatte auch mit einem sehr positiven Ergebniss abgeschlossen.²⁾ Das war die in der Geschichte dieses Volkes langsam, aber stetig und immer reicher gereifte Erfahrung von einem nicht allein ideellen, sondern realen, ja wahrhaft realen, dem reellsten Sein, dem gegenüber Himmel und Erde sammt „allem ihrem Heer“, einschliesslich des Menschen, nur eine ganz flüchtige, schattenhafte Existenz haben, von dem in der Welt überhaupt, in der Geschichte der Völker und ganz besonders in der israelitischen Volksgeschichte mit absoluter Majestät gegenwärtigen,

1) Vgl. Seydel, Ev. v. Jesu 333, 335. Langhans, d. Christenth. u. s. Miss. pp. 267, 268: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“ — diese höchste absolute, bis in die kleinsten Bezüge des Lebens sich durchsetzende Forderung, beherrscht das mosaische Gesetz und durchdringt die grossen Träger des religiösen Volksgesistes mit einem sittlichen Ernste, mit einer unbestechlichen Scheidung zwischen Gut und Böse, mit einer heldenmüthigen, durch Ströme von Blut und Thränen bezeichneten Gesinnungstüchtigkeit, durch welche zwischen jüdischer und gleichzeitiger heidnischer Sittlichkeit eine tiefe Kluft gezogen, die Bibel — trotz aller ihr anhaftenden Mängel — für alle Zeiten zum moralischen ABC-Buch der Menschheit gestempelt ist.“

2) Dort, wie am Ende bei allen heidnischen Völkern, hatte schliesslich die Welt den Glauben, hier (in Israel) hat zuletzt der Glaube die Welt überwunden. Vgl. m. Relig. Anlage S. 61. 62.

heiligen und gnädigen, wahrhaftigen und gerechten, d. h. ausschliessend moralischen (heilig-geistigen), und darum allein wahren Gott (vgl. Jes. 6, 3 und Joh. 17, 3).

Dieser „Name“ Gottes (vgl. den Heidelberger Katechismus Fr. 122 mit seiner vortrefflichen Erklärung hierzu!) war das Licht, welches mit immer vollerer Klarheit in die Geschichte des Volkes Israel hereinleuchtete.¹⁾ Denn die Erkenntniss dieses Namens konnte nicht gewonnen werden auf dem Wege theoretischer Spekulation, sondern nur als das praktische Resultat, als die köstlichste Frucht der Lebenserfahrung des edeln Kerns dieses Volkes²⁾; daher war aber auch diese Leuchte nicht das von des Gedankens Blässe angekränkelte Mondlicht der Philosophie, sondern die echte Geistessonne, welche zunächst in Israel aufgegangen, bald weithin über dem Völkerleben zur Erscheinung kommen sollte.

Durch die Voraussetzung einer solchen Gottesidee musste eine fundamentale Verschiedenheit in der Weltanschauung des Buddhismus und des Christenthums hervorgerufen werden.

Da die Inder im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Entwicklung nichts erfahren hatten von einem solchen realen geistigen Dasein innerhalb des Weltlaufs, so war für sie nicht blos der gegenwärtige Zustand der Welt, sondern das Dasein derselben überhaupt vom Uebel. Die Entstehung der Welt war bereits eine Verfinsterung des reinen (ideellen) Seins, die Verbindung des Ideellen mit dem Realen schon ein Abfall von der ursprünglichen jenseitigen, d. h. jenseits des materiellen Weltlaufs vorhandenen Klarheit des Seins. Die Welt beginnt hiernach mit einer Verfinsterung und endet mit einer Verfinsterung. Diese Nacht vorn und hinten wird nur durch die immer wieder von neuem stattfindende Erscheinung eines Bôdhisattva (der Sonne?!) durchbrochen.

Wie anders die Weltanschauung Israels! Das Licht, welches ihm, im Laufe seiner geschichtlichen Entwicklung aufgegangen war, tritt nun von hier aus auch an den Anfang und das Ende des Weltlaufs überhaupt. Weit entfernt, als

1) Siehe hierüber besond. die unsichtige Darstellung Kuenen's *Nat. and univ. Religg.* 55—229.

2) Matth. 11, 25—27. 1. Kor. cc. 1. 2.

ob die Entstehung Himmels und der Erde mit einer Verfinsterung begänne, treten beide erst durch eine Erleuchtung ins Dasein.¹⁾ Die Klarheit der israelitischen Gottesidee, wie sie das Resultat der so reichen geschichtlichen Entwicklung Israels war, beleuchtet auch²⁾ den Anfang und das Ziel der Welt und des Menschen. Während daher in Indien die jenseits der Welt stehenden Geister in das Meer der Finsterniss herabtauchen, erheben sich hier die Kreaturen aus der Finsterniss zum Licht.

Israel hat Gott in seiner Geschichte als den wahrhaftigen, weisen, heiligen, gerechten und gütigen, mit einem Wort, als das höchste moralische Gut, erfahren, und als solchen erkennt es ihn nun auch aus der Natur; auch aus der materiellen Schöpfung sieht es diese Eigenschaften Gottes — den göttlichen Namen — mittelst des Glaubens (der da ist die gewisse Zuversicht des was man „noch“ nicht sieht, des Zukünftigen)³⁾ hervorleuchten. Eben darin besteht die Lichtnatur Gottes, die „göttliche Herrlichkeit“, welche die „Heiden“ nicht erkannt haben; an diesem reichen sittlichen Ideal fehlt es dem Buddhismus, der zwar auch vom Lichte Buddha's spricht, aber dabei nur an ein Wissen, an eine ausschliessend intellektuelle Thätigkeit denkt.

Es leuchtet insbesondere die göttliche Macht, Weisheit, Gerechtigkeit und Güte bereits aus der materiellen Schöpfung hervor; die Grösse und Vielheit der Werke Gottes, ihre zweckmässige Einrichtung, der Reichthum und die Tiefe seiner geheimen und offenbaren Gedanken, die unerschöpfliche Fülle der Lebensgüter, welche darin aufgespeichert sind, die Versorgung alles dessen was Leben und Odem hat — in dem allen spiegelt sich bereits das göttliche Licht mit wunderbarer Klarheit.

Insofern und insoweit also die Welt Gottes Werk ist, erweckt sie keine Unlust, sondern Freude, Wohlgefallen, wie besonders ergreifend im 104. Ps., im 37. u. 38. c. des Hiob, aber auch 1. Mose 1, 31, Weisheit 1, 14; Sir. 39, 21 u. a. w. ausgesprochen ist.

1) 1. Mose 1, 3—5.

2) 2. Kor. 4, 6. Jes. 60, 19. 1. Joh. 2, 8.

3) Heb. 11, 1.

Dieselbe, altisraelitische, in der Welt die Ordnung Gottes anerkennende und bewundernde Stellung nimmt nun auch Jesus ein; und zwar erhellt das nicht blos aus gelegentlichen einzelnen Aussprüchen, worauf gewöhnlich allein hingewiesen wird,¹⁾ wie aus dem Worte von den Lilien des Feldes, die schöner gekleidet sind als Salomo in aller seiner Pracht, oder den Vögeln des Himmels, die der Vater auch ohne „Menschenwitz und Menschenlist“ ernähret, und durch dessen göttliche Fürsorge selbst die wohlfeilsten unter ihnen ein Recht zu leben haben.

Sie erhellt auch nicht allein aus seiner so gar nicht mönchischen, sondern ganz „weltlichen“ Lebensweise,²⁾ indem er als einer von denen sich bekennt, die nach Genes. 1. vermöge ihrer Menschenwürde sich als Herren aller Dinge wissen³⁾ und zum zweckmässigen Gebrauch ihnen dargeboten sehen; denen alle Kreatur Gottes gut ist, und die daher nicht mit Ekel, sondern mit Danksagung und Freudigkeit des Herzens geniessen das tägliche Brot; die sich nicht schämen zu bekennen, dass der Wein des Menschen Herz erfreut, und das Oel sein Angesicht schön macht.⁴⁾ Weshalb auch das „leibliche Essen und Trinken“ sowenig als etwas Unheiliges angesehen wird, dass es vielmehr das Medium der höchsten Gabe des „Menschensohnes“ geworden ist.

Weit bedeutungsvoller jedoch als jene gelegentlichen Aeusserungen und diese weltliche Lebensweise, ist die principielle Stellungnahme zu der natürlichen Welt, dass Jesus nämlich in der gegenwärtigen sichtbaren Schöpfung nicht blos den Spiegel und das Gleichniss, sondern ganz offenbar

1) Vgl. auch Keim, Gesch. Jesu v. N. II, 98–100, ib. 55.

2) Matth. 9, 15; Mark. 2, 19; Matth. 11, 19.

3) Keim, a. a. O. II, S. 280, 2; 55. 56, 1 u. Reinhard, Ueber den Plan, welchen der göttl. Stifter pp. S. 20 u. Anm. u. 81, 2: „Jesus selbst war daher nichts weniger als ein Verächter sinnlicher Vergnügungen.“ Seydel (a. a. O. 322, 1) dagegen behauptet: „Darum ist eine so bescheidene Stelle im ‚Gebete des Herrn‘ dem täglichen Brote gewidmet und auch hier nur das nächst Nöthige bedacht.“ Doch vgl. ib. 327, 2: Er fastet nicht, darum nennen ihn die Leute einen Fresser und Weinsäufer pp.

4) Ps. 104, 15. Matth. 6, 16. 17.

die Vorstufe, Grundlage, die Analogie der zukünftigen Weltverhältnisse, des „Reiches der Himmel“ sieht.¹⁾ In den Ordnungen der materiellen Natur ist der Verlauf der Geschichte des Reiches Gottes analog voraus dargestellt.

Wenn das „Reich der Himmel“ dem Acker oder Weinberg gleich gedacht und genannt wird, wenn von Aussaat und von Ernte die Rede ist, so sind das nicht bloß Bilder, sondern es geht eben aus der Anwendung dieser Formen der sichtbaren auf die noch unsichtbare Welt hervor, dass die letztere nur die Fortsetzung der ersteren, also ein und derselben Gottesordnung ist. Hat ja doch nicht ein anderer Gott die irdischen, ein anderer die himmlischen Ordnungen geschaffen, sondern beide sind ein und demselben Schöpferplane entsprungen; auch die neue höhere Welt ist nach derselben Formel wie die elementare construiert.

Das organische Wachsthum, welches bereits auf der höchsten Stufe des „Erdreichs“ sich findet, kommt zu seiner vollen wunderbarsten Entfaltung im „Reich der Himmel“.

Die ätzenden, in Gährung versetzenden, reinigenden und umbildenden Substanzen (Sauerteig, Feuer, Wasser u.s.f.) fehlen auch auf der höheren Stufe der Weltentwicklung nicht. Ausdrücklich wird die Welt als eine Palingenesie bezeichnet,²⁾ mithin als ein organisches Erzeugnis der alten Welt.

Dieselbe Verschiedenheit, wie sie bezüglich der Empfänglichkeit für den „Samen Gottes“ schon in der materiellen Schöpfung besteht, reicht auch in die geistige Welt herein: den verschiedenen Erdarten entsprechen verschieden geartete Herzen.³⁾

Dieselben Missbildungen, wie sie bereits in der materiell-organischen Welt vorkommen, treten auch in der moralischen Welt auf: es giebt Kinder des Teufels.⁴⁾

1) Vgl. hierzu die geistvolle Ausführung v. Lilienfeld's, D. Relig. betrachtet vom Standpunkte der real-genet. Socialwissenschaft. Hamburg: 1881. Besond. S. 373 ff.

2) Matth. 19, 28, vgl. ch. Tit. 3, 5; 1. Kor. 15 u. Matth. 19, 8. Seydel, a. a. O. 324: . . . „So ist denn nun auch das jenseitige Gottesreich für Jesu nur die Fortsetzung jenes lebensvoll, real, ethisch erfassten irdischen Reichsideals, wie umgekehrt in letzterem schon jenes innerlich eingehüllt liegt und der Zukunft entgegen reift.“ Vgl. ch. 335, 2.

3) Matth. 13. 4) 1. Joh. 3, 10 u. dazu Matth. 13, 38.

Und wenn andererseits Matth. 15, 13 gesagt wird: „Alle Pflanzen, die mein Vater nicht gepflanzt hat, die werden ausgeredet“, so beziehen sich diese Worte ja freilich zunächst auf das moralische Gebiet; aber unrichtig wäre ihre Beschränkung auf dasselbe; denn dem „Vater“ gehören eben nicht blos die „geistlichen“, sondern auch die materiellen Pflanzungen, über welche doch bereits auch sein fürsorgendes Auge wacht und an denen er einen reicheren und feineren künstlerischen Luxus entfaltet, als die weisesten Baumeister darzustellen im Stande sind.

Auch das „Himmelreich“ entwickelt sich also auf naturgesetzliche Weise;¹⁾ doch ist die Palingenesie eine wirkliche Höherorganisirung,²⁾ und keine blosse Wiederherstellung des „Ursprünglichen“. Dasselbe Gesetz, welches schon in der gegenwärtigen materiell-organischen Welt herrscht, dass Viele berufen, aber Wenige auserwählt sind, bleibt auch in Beziehung auf die geistige Welt, die Welt freier Persönlichkeiten in Geltung.³⁾ Ebenso jenes andere: „Wer hat, dem wird gegeben“.⁴⁾ Und wie in der gegenwärtigen Welt eine Unterscheidung der Kleinen und Grossen besteht, infolge deren nicht „alle gleichviel Stockwerke hoch“ gebaut sind,⁵⁾ dieselbe Einrichtung findet sich auch im „Reich der Himmel.“ Auch kommen nicht alle auf eine Bank, es giebt vorderste und hinterste Bänke.⁶⁾

Während es für den Buddhismus — wie für die kirchliche Frömmigkeit — kein höheres Ziel giebt, als dass alle die ruhelose Thätigkeit des Diesseits — des Sansâra — zum Stillstand gebracht werde, wird nach dem Evangelium Jesu die diesseitige Geschäftigkeit — nur in höherer Form, d. h. mit neuen Mitteln und neuen Zwecken — auch im Reich der Himmel fortgesetzt; auch hier wird im Schweisse des Angesichts gearbeitet und des Tages Last und Hitze getragen;⁷⁾ es wird gesäet und geerntet;⁸⁾ gehandelt und verhandelt;⁹⁾ spekulirt und gewuchert.¹⁰⁾

Auf der Erde ist der Weinberg Gottes;¹¹⁾ sie kann also

1) Mark. 4, 26. 2) Matth. 22, 30 u. 1. Kor. 15.

3) Matth. 22, 14. 4) Matth. 13, 12. 5) Matth. 5, 19.

6) Matth. 19, 30. 7) Matth. 20, 12.

8) Joh. 4, 35 ff. Matth. 13, 30. 9) Matth. 13, 44. 45.

10) Matth. 25, 14 ff. 11) Matth. 21, 33. 20, 1.

auch nicht das „Jammerthal“, nicht die Domäne des Satans sein, sondern ist der Haushalt Gottes; und damit sie das immermehr werde, beten wir, „Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden“.¹)

Daher kann auch die krankhaft asketische, „weltverneinende“ Richtung auf echt-israelitisch-christlichem Boden nicht herrschend werden, wie tief er auch von ihr beeinflusst und von ihrem Sauerteig durchdrungen wurde.

Eine tiefgehende Beeinflussung durch diese Richtung hat allerdings stattgefunden, wie sie namentlich in den „essäisierenden“ Quellen der neutestamentlichen Literatur sich abspiegelt (und wir bereits oben gezeigt haben), aber auch an der Weltanschauung des echten Paulus nicht zu verkennen ist.²)

Doch hat der unverwüstliche israelitisch-christliche Realismus so wenig dadurch unterdrückt werden können, dass er nicht bloß in den Evangelien, allerdings oft sehr unvermittelt neben den asketisch-pessimistischen Anschauungen herläuft, sondern auch schon in der Paulinischen Literatur vollständig die Oberhand erlangt. Hart neben Aeusserungen, die wie die überspaunteste Askese lauten (Eunuchen um des Himmelreichs willen) steht die Anerkennung der Ehe als einer unantastbaren göttlichen Ordnung.³) Und während Paulus sie noch als einen Nothbehelf, als einen Tribut an den sündigen und sterblichen Leib ansieht, erscheint sie in den paulinischen Briefen als das Abbild Christi und seiner Gemeinde, als ein „Mysterium“; ja was Paulus noch unter der Beleuchtung von Genes. 3 betrachtet, erscheint in den Pastoralbriefen bereits im Lichte von Röm. 5, 3 ff.⁴)

1) Matth. 6, 10; vgl. 5, 5 und dazu Reinhard, a. a. O. 90. 91. Seydel, a. a. O. 328, 1: „Gottes Wille soll auf Erden geschehen wie im Himmel, und das Erdreich als bleibenden Sitz auch des Himmelreichs werden die Sanftmüthigen erfahren.“

2) 1. Kor. 7.

3) Matth. 19, 4. Seydel, a. a. O. 328: „Die Ehe hat durch Jesus die Vollendung ihres Werthes empfangen als ein im Himmel geschlossener Bund, doch die Verbundenen in engster Gemeinschaft abschliessend nach aussen im Eigensten ihres Lebens.“

4) Vgl. Genes. 3, 16 mit 1. Timoth. 2, 15.

Auch muss diese Hochschätzung des ehelichen Lebens schon deshalb die specifisch-christliche sein, weil anderenfalls die „Säulenapostel“ nicht verheirathet gewesen wären, wie, was besonders wichtig ist, gerade Paulus zu berichten sich veranlasst findet.¹⁾

Ueberhaupt aber ist der weltflüchtig-asketische Geist dort principiell ausgeschlossen, wo das „Reich Gottes“ als eine Hochzeit dargestellt wird.²⁾

Wenn aber die Welt Gottes Werk ist, wie kann dann überhaupt Unlust an ihr entstehen, wie konnte das Christenthum, insofern es an der positiven israelitischen Grundanschauung festhalten wollte, zur Aufnahme der negativen „buddhistischen“ Weltanschauung kommen? Auch in dieser Beziehung wurzelt das Christenthum nicht in einem fremden Grunde, hatte nicht nöthig nach aussen zu greifen, das pessimistische Element war vielmehr auch im Hebraismus schon mitgesetzt.

Zwar ist die Welt Gottes Werk, aber sie ist doch eben als Kreatur etwas wesentlich von Gott verschiedenes, sie ist geworden, gemacht, wandelbar; und also nichts Vollkommnes, kein wahrhaft reelles, sondern an und für sich, und abgesehen von dem belebenden Hauche Gottes, nur ein nichtiges und flüchtiges Dasein.³⁾ Eine solche Welt kann also auch entarten und verderbt werden. Und dass die Welt entartet und verderbt ist, diese Anschauung hat auch dem hebräischen Alterthum nicht gefehlt.⁴⁾ Das Bewusstsein hiervon musste aber um so stärker hervortreten, je mehr das Völkerleben überhaupt und die Geschichte des Volkes Israel insbesondere eine begriffswidrige Entwicklung einschlug, je mehr in Folge dessen der Teufelsglaube im orientalischen Völkerleben um sich griff.⁵⁾

1) 1. Kor. 9, 5; vgl. Reinhard, a. a. O. 95.

2) Matth. 22, 1—13; 9, 15; Joh. 2, 1—11.

3) Psalm 104, 29—33; 102, 26—28; 90, 2. Vgl. Langhans, a. a. O. 270, 3, welcher jedoch den hier zu Grunde liegenden Gedanken überspannt und dadurch die israel. Gottesanschauung pantheistisch wendet.

4) 1. Mose 6, 1—13; Hiob 22, 16 ff. Jes. 24, 5. 19 vgl. mit Jes. 65, 17. Vgl. Dillmann i. Bibel-Lexicon. Art. Noah 339.

5) Vgl. d. erst. Thl. d. Abh. S. 362 ff.

Hier blieb also dem Christenthum, auch wenn es sich auf den Boden der israelitischen Gottesidee stellte, die „pessimistische“ Weltanschauung immer offen. Es konnte von ihm nicht nur die augenblickliche Weltgestalt, sondern das Dasein der materiellen Welt überhaupt verneint werden. Und so stimmte das Christenthum mit dem Buddhismus immer noch bis in die Wurzel hinein zusammen.

Aber seiner positiven Voraussetzung gemäss konnte es bei der blossen Verneinung der materiellen Welt nicht stehen bleiben.¹⁾

Die Geschichte des Volkes Israel hatte bewiesen, dass das göttliche Licht trotz aller Verdunkelung der Welt- und Völkergeschichte durch die menschliche Sünde, immer heller hereinleuchtete; folglich konnte weder die gegenwärtige noch die ursprüngliche Weltgestalt die letzte und höchste sein, es musste darüber hinaus noch eine höhere und vollkommene hervortreten.²⁾

Eben auf dem Grunde des Verhältnisses der unendlich unvollkommenen, weil vergänglichen Welt, gegenüber dem unendlich vollkommenen, weil ewigen Gott, ist nun aber auch die Möglichkeit einer immer höher gesteigerten Vervollkommenung der Welt gegeben.

Da Gott ein geistiges, näher moralisches Wesen ist, so kann er sich in der materiellen Welt noch nicht vollkommen offenbaren. Zwar leuchtet der göttliche Name — wie wir gesehen haben — auch schon aus der materiellen Welt hervor, nicht bloss seine metaphysischen, sondern auch seine moralischen Eigenschaften werden bereits aus der „Schöpfung der Welt“ ersehen.³⁾ Aber sie schimmern auch nur erst darin, nur dem Glauben, der das Zukünftige vorausschaut, deutlich

1) Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt Herders vorzügliche Schilderung: Urkunde 7, 21 ff., welche zeigt, wie der bibl. Realismus die rechte Mitte hält zwischen dem asketisch-indischen Idealismus und dem „epikuräischen“ Materialismus betreffs der Anschauung von der Natur des Menschen.

2) Jes. 60, 1. 19. 20. Off. Joh. 22, 5. Jes. 65, 17. 66, 22. 1. Kor. 15.

3) Psalm 145, 16. 15. 9; 104, 11 ff. Vgl. Herder, Geist der heb. Poesie 1, 81, 2.

erkennbar;¹⁾ im Uebrigen ist die Welt ein „dunkles Wort“;²⁾ aus welchem sich noch keine vollkommene Gottesoffenbarung gewinnen lässt.

Es bedarf also einer neuen, höheren, geistigeren Welt, in welcher sich das göttliche Wesen vollkommen reflektirt. Sie nimmt ihren Anfang mit der Schöpfung des Menschen, dessen Natur als eine moralische, der göttlichen gleichbestimmt werden kann.³⁾ Letzteres geschieht durch die „Geschichte“, deren Endziel das vollendete Reich Gottes ist, wo der Wille Gottes geschieht „auf Erden wie im Himmel“; nachdem die gesammte Schöpfung ihrer Materialität entkleidet, und die „herrliche Freiheit der Gotteskinder offenbaret ist“.⁴⁾

Das ist die Neuschöpfung des Himmels und der Erde, die nicht wie in der unhistorischen indischen Weltauffassung eine einfache Wiederholung der ersten Welt ist, sondern ein wirklicher Fortschritt,⁵⁾ eine reelle Vervollkommnung derselben, nämlich eine Verwandlung der materiellen in eine rein geistige Welt.

II.

Daher zieht man sich auch nicht aus der Welt überhaupt zurück, sondern nur aus der gegenwärtigen argen Welt; der zukünftigen dagegen, welche bereits im Erscheinen begriffen ist, geht man entgegen, hilft sie herbeiführen, realisiren.⁶⁾

Während nämlich im Buddhismus die materielle Welt durch Vergrößerung des rein ideellen Daseins entsteht, also durch ein immer tieferes Herabsinken des Geistes aus den oberen Lichtsphären in die gröberen Daseinsformen, ist dagegen im Christenthum die Sinnenwelt die elementare Stufe, auf welche eine höhere vollkommenere folgen soll.⁷⁾ Dass die gegenwärtige Welt so unvollkommen ist, liegt also nicht

1) Heb. 11, 3. 2) 1. Kor. 13, 12; vgl. 4. Mose 12, 8.

3) Psalm 8. 3. Mose 19, 2. 1. Joh. 3, 1ff. 4) Röm. 8, 19—23.

5) Vgl. Seydel, a. a. O. 326.

6) 1. Kor. 15, 58; Röm. 5, 2—5; 2. Kor. 6, 1—10; 4, 16; Matth. 20, 1—16; Luk. 10, 2; Joh. 17, 15. 17—26.

7) 1. Kor. 15, 35ff.

bloss an einer Entartung und Verderbniss derselben durch ein böses Princip, sondern kommt davon, dass sie noch unfertig ist. Wenn die irdischen Kreaturen insbesondere auch die Thiere soviel leiden müssen, so ist das nicht ihre Schuld, wie der Buddhismus voraussetzen muss, sondern sie sind der Nichtigkeit unterworfen auf Hoffnung; sie sollen in eine neue höhere Form des Daseins verwandelt werden.¹⁾

Mit der Auferstehung Christi ist die neue Welt schon angebrochen, in ihm hat die Transsubstantiation des Fleisches in den Geist bereits stattgefunden.²⁾ So ragt nun die zukünftige Welt bereits in die gegenwärtige herein, nämlich als das ewige Leben, welches durch Christus in die Menschheit gekommen ist.³⁾ Durch ihn ist Leben und unvergängliches Wesen an das Licht gebracht,⁴⁾ so dass man die Manifestationen desselben mit Händen greifen, mit den Augen sehen, mit den Ohren hören kann,⁵⁾ und schmecken die Kräfte der zukünftigen Welt. (Heb. 6, 4.)

Unsere materielle und sündige Natur wird also nicht einfach weggeworfen, sondern bildet das Korn, welchem ein neuer und höherer Samen eingepflanzt wird.⁶⁾ Durch unsere organische Verbindung mit Christus soll unser „nichtiger Leib verkläret werden, dass er ähnlich werde seinem verklärten Leibe.“⁷⁾

Insofern die zukünftige Welt aus der gegenwärtigen hervorgeht, das geistige Dasein als die höhere Stufe über die sinnliche, elementare Daseinssphäre sich erhebt, nimmt nun auch der Christ der gegenwärtigen Existenz gegenüber eine

1) Röm. 8, 19—24. Vgl. Fortlage, a. a. O. 10, 2; 38. 45. Immer vollständigere Entmaterialisirung ist das Ziel des Buddhismus (vgl. *Rhys Davids. Sacr. books of the East* XI, 120) vollkommener Realisirung die Aufgabe des Christenthums; vgl. Herder, Urkunde 7. 27. 28.

2) 2. Kor. 5, 16; 4, 17; Röm 1, 4; 6, 4. 9.

3) Joh. 1, 4; 1. Joh. 1, 1. 2. 4) 2. Timoth. 1, 10.

5) 1. Joh. 1, 1 vgl. mit Apostelgesch. 10, 41; Luk. 24, 39 ff.; Joh. 20, 17. 27.

6) 1. Kor. 15, 37; Gal. 6, 7. 8.

7) Philipp. 3, 21; 1. Kor. 15, 22; Röm. 6, 4.

von der des Buddhisten grundverschiedene Stellung ein.¹⁾ Der letztere sieht in der materiellen Welt nichts weiter als einen Ort der Pein. Das Leben in der materiellen Welt ist nur dazu da, um darin abzubüssen, was in früheren Existenzen verschuldet worden ist. Das Leiden ist das reine Strafleiden, nichts weiter. Daher erduldet man hier recht eigentlich „höllische Angst und Pein.“ Anders der Christ, für ihn haben die „Leiden der Zeit“ einen höheren Zweck, sie sind dazu da, damit an ihnen die specifisch göttliche Wirksamkeit sich manifestiren könne,²⁾ nämlich die heilige, gnädige und barmherzige Liebe. An einer von vornherein vollkommenen Welt fände diese Liebe keine Sollicitation zu ihrer Bethätigung.³⁾ Nicht an der materiellen Schöpfung, auch nicht an der bereits heilig vergeistigten Welt kann sich die verborgene Tiefe der Gottheit erschliessen, sondern nur an der noch in Geburtswehen liegenden „seufzenden Kreatur“. ⁴⁾ Darum hat Gott alles unter die Sünde beschlossen, auf dass er sich aller erbarme.⁵⁾ Und eben darum, weil die Leiden der Zeit, die Uebel des gegenwärtigen, rein provisorischen und transitorischen Weltlaufs Mittel werden für die Offenbarung der sonst verborgen bleibenden göttlichen Liebe, so haben sie auch nicht bloss einen negativen, sondern einen reichen positiven Erfolg, sie sind eine Thränensaat, welche schon hier eine über die Maassen herrliche Frucht bringt.⁶⁾

So bleibt die Erde nur noch für die ein Zuchthaus, welche noch nicht errettet sind aus der Obergewalt der Finsterniss,⁷⁾ noch nicht versetzt in das Reich des lieben

1) Im Buddhismus will man sich aus der Verkettung der Schuld und Strafe herausziehen und will anderen helfen, sich ebenfalls davon frei zu machen. Im Christenthum will man die Werke des Teufels zerstören (1. Joh. 3, 8), damit die Werke Gottes offenbar werden (Joh. 9, 3); denn alle Kreatur Gottes ist gut und nichts verwerfliches an ihr (1. Timoth. 4, 4). Daher will man auf christlichem Grund und Boden nicht aus der Welt überhaupt herausgenommen, sondern nur vor dem Argen bewahrt sein (Joh. 17, 15).

2) Vgl. die in dieser Beziehung besonders instructive Geschichte von der Heilung des Blindgeborenen. Joh. 9, 1—5.

3) Röm. 5, 14—17. 4) Röm. 8, 19—21; 5, 8. Joh. 3, 16. 17.

5) Röm 11, 32. 6) Röm. 5, 3—5. 7) Coloss. 1, 13.

Sohnes Gottes, für deren Schuld dieser noch nicht die Sühne erlegt hat.¹⁾ Für die Kinder Gottes dagegen, welche den Samen Gottes in sich tragen:²⁾ die wiedergeboren sind zu einer lebendigen Hoffnung,³⁾ in ihrer organischen Verbindung mit dem Auferstandenen neue Kreaturen geworden sind,⁴⁾ ist die Erde der Acker, der Weinberg Gottes, wo die Aussaat für die zukünftige Ernte bestellt wird.

Darum ist aber auch die Bestimmung des Menschen jetzt nicht mehr müßige Beschaulichkeit, das ewige Leben ist nicht ein Zustand apathischer Ruhe, wo alles zum Schweigen gebracht ist, Lust und Schmerz und jede Thätigkeit; die Seligkeit des Vaters besteht vielmehr darin, dass er wirkt bisher,⁵⁾ und darum müssen auch die Kinder wirken, so lange es Tag ist, ehe die Nacht kommt, da Niemand mehr wirken kann. Und ihre Wirksamkeit besteht eben darin, dass sie an dem Heilswerk Gottes Antheil nehmen, d. h. an dem specifisch-göttlichen, der Liebesthätigkeit.⁶⁾ Das soll ihre Freude, ihre „Speise“ sein, dass die Werke Gottes immer vollständiger offenbar werden, und also der Vater verherrlicht werde in seinen Kindern; indem sie die Werke des Teufels zerstören, werden die Werke Gottes erst recht offenbar; so verklären die Kinder den „Namen“ des Vaters.⁷⁾

Ihr Tagewerk besteht darin, die Liebe (Gott als die Liebe) immer völliger in sich aufzunehmen, um sie desto reichlicher mittheilen zu können an die Welt, welche der Gegenstand der höchsten Gottesliebe ist.⁸⁾

1) Galat. 1, 4; vgl. 1. Joh. 5, 19; 2. Kor. 4, 4. 2) 1. Joh. 3, 9.

3) 1. Petr. 1, 3. 23. 4) 2. Kor. 5, 17.

5) Joh. 5, 17. Damit ist die höchste Weihe der „Arbeit“ (sittlichen Thätigkeit) ausgesprochen; ein dem Buddhismus gänzlich fremder Gedanke. Während die Söhne Buddha's es als ein Recht für sich in Anspruch nehmen von der „Welt“ erhalten und bedient zu werden: ist des Menschen Sohn nicht gekommen, dass er ihm dienen lasse, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld zu geben. Matth. 20, 28.

6) Joh. 9, 4.

7) Joh. 17; 1. Joh. 2, 17; Joh. 4, 34; Matth. 5, 16. 44—48.

8) Joh. 3, 16. 17. Röm. 8, 32. 2. Kor. 5, 14—21. Joh. 13, 34.

III.

Darum kann aber auch keine Rede mehr davon sein, als ob die christliche Liebe nichts weiter wäre als Mitleid, sie ist wesentlich Mitfreude,¹⁾ denn die „Brüder und Schwestern Jesu“ sind nicht Zuchthäusler, sondern Kinder des Höchsten, nicht Sklaven, sondern Freie.²⁾ — Während das Ziel der Söhne Buddhas immer vollständigere Isolirung ist, trachten die Kinder Gottes nach einer immer volleren Lebens- und Wesensgemeinschaft;³⁾ in demselben Maasse und Grade, wie dieselbe bereits principiell in dem „Centralindividuum“ der Menschheit erreicht ist, soll sie auch in allen Einzelnen hergestellt werden; es soll ein geistiger Organismus entstehen, wo ein Geist das Ganze beseelt, und doch jedes Glied sein besonderes Geschäft hat und sich zum Mittel macht für den Zweck des Ganzen.⁴⁾

IV.

Von diesem Standpunkte der individualisirenden Liebe aus tritt nun aber auch das Christenthum zum Kosmopolitismus, den es mit dem Buddhismus gemein hat, in ein ganz anderes Verhältniss. Gerade hier zeigt sich recht, *duo cum faciunt idem, non est idem*, d. h. äusserliche Uebereinstimmung kann bei sehr verschiedenen Motiven und Absichten bestehen. Dem Buddhismus ist der Kosmopolitismus die einzige specifische Form der Verwirklichung seiner Grundidee, für das Christenthum dagegen nur die andere ergänzende Seite seines ihm ebenso nothwendigen Individualismus. Nach der indischen Grundanschauung, welche auch der Buddhismus theilt, steht hinter allen Erscheinungen ein identisches Subject. Erst durch die Verbindung des reinen Seins mit der Mâja, d. i. dem materiellen Dasein entsteht das Vielerlei, werden die Individualitäten, welche so lange sich bekämpfen, als sie sich noch nicht für „eins und einerlei“ erkannt haben.⁵⁾ Das Ziel der Weltentwicklung besteht daher in der Auf-

1) Reinhard, a. a. O. 82. 2) Röm. 8, 15. Galat. 4, 1—7.

3) Joh. 17, 21. 4) Röm. 12, 1—5. 2. Kor. 5, 15.

5) Vgl. Rhys Davids (zu *Foundation of kingdom of righteousness*
6 Anm. 3 (*Sacr. books of the East* XI. S. 148): . . . *One might express*

hebung aller Unterschiede, in der Nivellirung aller Besonderheit, in der Vereinerleung alles für sich bestehenden Seins, das Individuelle soll in dem Universellen aufgehen.

Eine solche Vereinerleung widerspricht dem Wesen des Christenthums, welches eben dadurch ein neues, von der alten Welt verschiedenes Leben ist, dass in ihm das Individuelle und das Universelle in ein vollkommenes Gleichgewicht gesetzt worden sind. Der ganze Leib gilt nicht mehr als alle seine Glieder, eine einzige Seele ist gleich der Gesamtheit aller geachtet.¹⁾ Nicht Aufgehen des Individuums in der Gesamtheit wird verlangt, sondern ein Eingehen des Theiles in das Ganze,²⁾ des Gliedes in den Leib, den Gesamtorganismus; Einheit, nicht Einerleiheit ist also hier das Ziel der Weltentwicklung.³⁾

Hiermit ist der nivellirenden Tendenz des Kosmopolitismus die Spitze abgebrochen, und es ist das Recht des Individuums gegenüber dem Allgemeinen voll gewahrt.

Weit entfernt daher, als ob das Christenthum die Nationalität der Völker beeinträchtigte, hilft es ihnen vielmehr erst zu ihrer wahren Individualität. Daher haben sich gerade im christlichen Völkerleben die Völkerindividualitäten am schärfsten herausgebildet⁴⁾. Allerdings lässt sich nicht ver-

the central thought of this First Noble Truth in the language of the nineteenth century by saying that pain results from existence as an individual. It is a struggle to maintain one's individuality which produces pain — a most pregnant and far reaching suggestion. See for a fuller exposition the Fortnightly Review for December 1879. Vgl. ch. Mahā-Sudassana Introd. 343: One of the many ideas involved in Arahatsip was the absolute dissolution of individuality. Gotama whether rightly or wrongly is here of no importance held that freedom from pain, absolute ease, happiness, was incompatible with existence as a distinct individual (whether animal, god, or man); und auf diesen „barbarischen“ Standpunkt hofft die „Religion des Geistes“ die Menschheit wieder zurückführen zu können! Vgl. Ed. v. Hartmanns Rel. d. Geistes S. 119, 1, 256, siehe dagegen die vorzüglichen Bemerkungen Oldenberg's, a. a. O. 191, 1.

1) Luk. 15, 10. 2) Joh. 15, 4. 3) Joh. 17, 21.

4) Es irrt also Feuerbach, welcher (b. Bastian, d. Mensch i. d. Gesch. II, 51) sagt: Der Heide ist Patriot, der Christ Kosmopolit; folglich ist auch der Gott der Heiden ein patriotischer, der Gott der Christen ein kosmopolitischer.

kennen, dass auch die Völker, in deren Mitte das Christenthum entstand, am meisten zu jener Individualisirung präformirt waren; was z. B. von den Völkern, zu denen der Buddhismus und Muhamedanismus gekommen sind, nicht in dem Maasse gesagt werden kann. Aber das Christenthum hat die Nationalitäten nicht bloss nicht unterdrückt und verwischt — was doch durch den kosmopolitischen Hellenismus und das Römerthum in bedeutendem Maasse geschehen war — sondern unter seinem Einfluss haben sich die nationalen Typen des Völkerlebens in einer Schärfe herausgebildet, wie dies im ganzen vorchristlichen Alterthum nicht dagewesen, noch neben dem Christenthum da ist. Der schlagendste Beweis aber dafür, dass diese individualisirende Bewegung durch das Christenthum befördert wird, liegt in der augenscheinlichen Thatsache vor, dass das Christenthum selbst eben bei dieser Individualisirung erst zur vollen und kräftigen Entfaltung seines Principes gelangt, sowie sie unter den nivellirenden Tendenzen des Römerthums gar nicht zu erreichen gewesen ist.¹⁾ Mit andern Worten, das Christenthum hat den Reichthum der in seinem Princip eingeschlossenen besonderen Lebensmomente erst seit der Reformation des 16. Jahrhunderts auseinanderzulegen angefangen, seitdem es die kirchlich-katholische Form gesprengt und in den nationalen Formen wirksam zu werden begonnen hat. Oder sollte das Christenthum vielleicht eine Einbusse an seinem Gehalt erlitten haben, seitdem es nicht bloss ein römisches, sondern auch ein deutsches, slavisches u. s. w. Christenthum giebt?

Diese individualisirende, näher nationalisirende Tendenz des Christenthums wird aber noch durch zwei besondere Umstände begünstigt.

Erstlich beschränkt sich das Christenthum principiell auf den Kern der moralischen Natur des Menschen. Es ist principiell die Liebe, die in Wahrheit nicht bloss eines, sondern des Gesetzes Erfüllung ist.²⁾ Dieser Kern erscheint

1) Vgl. m. „Relig. Anlage“ S. 377ff.

2) Röm. 13, 10; vgl. 1. Joh. 3, 11. 4, 11 u. s. f. Vgl. Fortlage, a. a. O. 6: Für das Christenthum giebt es daher kein feststehendes Sittengesetz sondern nur ein Sittenprincip. . .

in der That unverwüstlich, so lange die menschliche Natur bleibt, wozu sie ursprünglich angelegt ist, und worauf hin sie letztlich unter allen Umständen tendiren muss. Es kann keine Gestaltung des Völkerlebens geben, kein wirklich organisches Wachsthum des Völkerlebens statthaben, ohne dass das Princip der Liebe, so wie es im Christenthum ursprünglich in Wirksamkeit getreten ist, im Centrum der Entwicklung bliebe und den innersten Kern des organischen Wachsthums bildete.¹⁾ Auf diesen Kern beschränkt sich das Christenthum aber auch, es will nicht mehr und nicht weniger sein als vollkommene (Gottes- und Nächsten-) Liebe; es ist grundsätzlich frei von allem bloß Statuarischen, von allen äusserlichen Ordnungen und Festsetzungen, welche immer nur örtlicher und zeitlicher Art sein können, daher wegfallen müssen, sobald die Constellationen des Völkerlebens sich einmal gründlich zu ändern begonnen haben. Während der Muhamedanismus und Buddhismus unablässig mit diesem statuarischen und also zeitlichen und vorübergehenden Wesen verkoppelt sind, kann das Christenthum mit Leichtigkeit in die verschiedensten Formen, welche jeweils nothwendig werden, eintreten, und auch wieder mit derselben Leichtigkeit, ohne an seiner Lebenskraft Schaden zu nehmen, sich der altgewordenen Formen entledigen.²⁾

Zweitens liegt jene die mannigfaltige, reiche und kräftige Entwicklung des Völkerlebens befördernde Macht des Christenthums auch darin, dass es principiell einen historisch-politischen Charakter im höchsten Sinne des Wortes hat,³⁾ denn seine oberste Tendenz ist von Haus aus — von Israel aus — die Herstellung des Reiches Gottes; was Israel im Kleinen und in lediglich typischer und elementarer Weise gewesen,⁴⁾ das soll am Völkerleben im Grossen durchgeführt

1) Vgl. die trefflichen Bemerkungen von Reinhard, a. a. O. 84. 85. 1. 99. Fortlage, a. a. O. 6.

2) Vgl. hierzu Kuenen, *Univ. and Nat. Religg.* 292ff.

3) Vgl. Fortlage, a. a. O. 14. 15. Keim, *Gesch. Jesu II*, S. 51, 1. Reinhard, a. a. O. 94, 101. 102. 103.

4) Vgl. hierzu die folgende treffende Bemerkung J. P. Lange's, in seinem Bibelwerk, *Ev. Joh.* 10, 16: „Bei der Einheit des alttestament-

werden, ein „Staatenorganismus“ also, und nicht eine Universalkirche.

V.

Und hiermit kommen wir zum fünften Punkte, in welchem das Christenthum vom Buddhismus sich fundamental unterscheidet, nämlich zu der symbolisch-kirchlichen Form. Die letztere ist dem Buddhismus wesentlich, es kann für ihn keine andere geben; denn wie für die indische Weltanschauung überhaupt, so auch für ihn insbesondere ist das reale Dasein nur ein schattenhaftes, ist die ganze reale Welt nur ein „Gleichniss“, nicht der Same, aus dem eine höhere Weltordnung entwickelt werden soll, sondern das an sich Schlechte Niedrigere, Finstere, welches schlechthin abgethan, völlig aufgerieben, vernichtet werden soll; nur die rein ideale Existenz ist das wahrhaft Seiende, Nirwâna.

Die symbolisch-kirchliche Form ist das allein geeignete Mittel, um die Flucht aus dem Diesseits in das Jenseits, aus der ewigen Unruhe des Sansâra, aus dem grob materiellen Dasein in das entmaterialisirte reine Sein zu bewirken. Während so diese Form dem Buddhismus als Charakter *indelebilis* anhaftet, bildet dieselbe für das Christenthum nur eine vorübergehende zeitliche Gestalt, gleichsam nur eine Hilfsconstruction für die Fundamentirung des Reiches Gottes nach universellem Maassstabe. Diese Form geht also nicht aus dem Wesen des Christenthums hervor, sondern war nothwendig um der Zeit- und Völkerverhältnisse willen, unter denen es entstand und in welche es eintreten und wirksam

lichen und neutestamentlichen Gottesreichs ist doch der Gegensatz zwischen der typischen alttestamentlichen Theokratie und dem realen neutestamentlichen Himmelreich nicht zu übersehen. S. Dan. 7, 14. Das Letztere geht nicht aus dem Ersteren hervor, sondern das Erstere geht dem Letzteren als Schatten voraus!“ „Das Himmelreich das der wahre Messias unerwartet an die Stelle der theokratisch-nationalen Reichsidee treten lässt, ist als eine reale gegliederte, individualisirte, von Thätigkeiten erfüllte Welt gedacht, von Gott durchdrungen und in Gott gipfelnd, aber nicht aufgelöst in Gott, geschweige aufgelöst in ein leeres Unendliches, das nur die Seligkeit des Freiseins übrig liesse. Seydel, a. a. O. 325, 2.

werden sollte. Einmal hätte das Christenthum bei der Auflösung der alten Weltformen sich gar nicht anders in seiner Eigenthümlichkeit erhalten können, als in der katholisch-kirchlichen Form; es wäre ohne dieselbe einfach weggeschwemmt und vom Strom des Völkerlebens verschlungen worden; Rückfall beziehungsweise ein Auseinanderfallen in „Judenthum“ und „Heidenthum“ wären die Folge gewesen. Insbesondere aber konnte das Christenthum nur auf diese Weise die ihm neuzukommenden Naturvölker in seine Zucht nehmen und sie seinem Princip gemäss bestimmen, ihr Leben nach seinem Geiste umgestalten und ausgestalten. Dazu hat laut Ausweis der Geschichte die Form der Universalkirche dem Christenthum die besten und unumgänglich nothwendigen Dienste gethan.

Mit der Entwicklung eines specifisch-christlichen Völkerlebens jedoch, auf dessen Gesetz wir bereits unter IV hingewiesen haben, konnte die kirchliche Form nur als eine lebenshemmende Schranke empfunden werden, die nothwendig um so vollständiger durchbrochen werden musste, je weiter und je intensiver sich das nationalbestimmte Christenthum zu entfalten begann. Eben nach dem Maasse und in dem Grade als dies letztere noch nicht der Fall ist, hat aber auch die Kirche ihre Existenzberechtigung; so dass sie überhaupt vor dem Abschluss der moralischen Entwicklung niemals völlig überflüssig wird: ja allemal dann wieder mehr Gewalt bekommt, wo die Partikularität der Staaten, beziehungsweise Nationen am stärksten hervortritt, wie in unserer Zeit; dagegen dann am schwächsten erscheint, wenn die kosmopolitische Form des Völkerlebens hervorgekehrt ist, wie dies am Ende des vorigen Jahrhunderts der Fall war.¹⁾

VI.

Wir haben endlich eine tiefgehende Verwandtschaft des Buddhismus und des Christenthums in der ausschliessend sittlichen Richtung beider Strömungen gefunden. Bei der immer mehr um sich greifenden Zersetzung der nationalen Form der Sitte, der überlieferten „väterlichen“ Gestaltung der Sitt-

1) Vgl. hierzu auch v. Hartmann, Relig. d. Geistes 328.

lichkeit zu der Zeit, wo Christenthum und Buddhismus entstanden, musste die menschliche Persönlichkeit auf sich selbst zurückgehen, sich auf das Princip der Sittlichkeit besinnen, wenn sie nicht sich selbst aufgeben und verlieren wollte. Da diese Bewegung im Buddhismus und Christenthum ihren stärksten Ausdruck gefunden hat, so zeigt sich die tiefgehende Verwandschaft beider eben darin, dass für beide die Beobachtung bloss äusserlicher Satzungen werthlos ist, und alles auf das Herz ankommt. Nicht ceremonielle Reinheit, sondern Reinheit der Seele von sinnlich-selbstsüchtigen Leidenschaften, von den Verunreinigungen des materiellen Principis ist die Losung. — Statt der früheren ausschliessenden Geltendmachung der national-sittlichen Vorschriften, wie sie eben aus dem Leben ganz bestimmt abgegrenzter Volksgemeinschaften entstehen, und also auch nur innerhalb dieser Grenzen anwendbar sind, werden jetzt die allgemein sittlichen Grundsätze, wie sie gegen alle Weltwesen anzuwenden sind, vorzugsweise betont.

Die Liebe wird als des Gesetzes Erfüllung erkannt. Aber eben in dieser Richtung auf den innersten Kern der Sittlichkeit tritt auch der fundamentale Unterschied des christlichen und des buddhistischen Moralprincips recht hell hervor.

Der buddhistischen „Barmherzigkeit“ bleibt für immer nur eine Art der Uebung.¹⁾ Es giebt keine höhere und vollkommeneren Anwendung dieses Principis als die Bethätigung des Mitleids gegen alle in dem Sansâra befangenen Weltwesen: möglichste Linderung der Qualen dieser Existenz; und selbst diese Bethätigung des Mitleids ist eine nur mehr oder weniger äusserliche; sie äussert sich darin, dass man sich der Gewaltthätigkeit gegeneinander enthält, Almosen giebt u. dgl. Wie anders dagegen steht es mit dem positiven Princip der christlichen Liebe, sowie es in Christus zur Verwirklichung gelangt war! Eben durch seine innere und nothwendige Beziehung, in welche es hier mit der prophetischen Gottesidee von Jesus gesetzt wurde, trat es gleich aus

1) Vgl. Kuenen, a. a. O. 285, 1.

einer solchen Tiefe und mit einer solchen Mächtigkeit in Wirklichkeit, dass ihm immer neue Aufgaben, Mittel und Ziele während der Entwicklung des Völkerlebens zuwachsen mussten.

Das Verständniss und die praktische Anwendung dieses Princip, so wie sie von der neutestamentlichen Gemeinde und auch von den nächsten Generationen allein gemacht werden konnte, hatte nicht entfernt das Princip selbst erschöpft, sondern war nur die erste elementarste Darstellung desselben.¹⁾ Es bleibt die ewige Aufgabe der gesamten Menschheit, „dass ihr euch untereinander liebet, gleich wie Ich euch geliebet habe.“²⁾

Welch eine vielseitige und immer tiefer und reicher sich manifestirende Anwendung hat dieses „neue Gebot“ im Laufe der „christlichen“ Völkergeschichte bereits gefunden; insbesondere seitdem es ganz weltförmig, „profan“ auftritt; und welche höheren und weitreichenderen Aufgaben und Wege werden sich ihm noch darbieten; und doch wird es auch dann ein neues, d. h. „in seiner ganzen unergründlichen Tiefe noch nicht begriffenes“³⁾ Gebot bleiben.

1) Vgl. Lipsius, ev.-protest. Dogm. § 158ff. 2) Joh. 13, 34.

3) Vgl. M. Müller, Vorl. über Urspr. u. Entw. d. Relig. 416, 1.

Berichtigung zu Band IX.

S. 354	Z. 2	v. u.	lies „äussere“	für äusserere.
„ 357	„ 13	„ o.	„ „Beal“	„ Béal.
„ 357	„ 16	„ u.	„ „deren“	„ derer.
„ 358	„ 14	„ o.	„ „Diábolos“	„ Diabólos.
„ 360	„ 22	„ u.	„ „Geschehens“	„ Gescheus.
„ 366	„ 21	„ o.	„ „das“	„ dies.
„ 379	„ 2	„ u.	„ „Schiefner“	„ Schiefener.
„ 383	„ 12	„ „	„ „feinsinnig“	„ freisinnig.
„ 390	„ 11	„ „	„ ist das i zwischen Almosen u. seiner zu streichen.	
„ 395	„ 4	„ „	„ lies „400“ für 440.	
„ 405	„ 1	„ o.	„ „in“	„ ni.

Zur Entwicklung des Christusbildes der Kunst.

Von

Prof. Dr. H. Holtzmann.

Für die Menschheit ist es, so lange sie — um einen Ausdruck Luthers zu brauchen — „in den fünf Sinnen lebt“, unumgängliches Bedürfniss, alles im Geist Erschaute, innerlich Erfahrene auch Gestalt gewinnen zu lassen, es phantasiemässig zu entwerfen und mit Umrissen zu umgeben, welche es für das innere Auge fixiren. Die Religion selbst, die es lediglich mit Uebersinnlichem zu thun hat, ja gerade darum sie zumeist, ist auf die Bildersprache gewiesen; sie kann sich ohne eine solche gar nicht behelfen. Selbst die unentbehrlichsten Artikel der neutestamentlichen Begriffswelt, „Vater, Sohn, Kindschaft, Erbe“ u. s. w. — was sind sie anders als Bilder von menschlichen Vorkommnissen entlehnt, um überirdische Verhältnisse nicht auszudrücken, sondern anzudeuten? Ohne Bilder geht es nicht ab in der Religion. Und doch ist es gerade die Religion, welche in ihren drei höchsten, monotheistischen Ausgestaltungen das Gebot mit sich führt: „Du sollst dir kein Bildniss noch Gleichniss machen“ — eine Mahnstimme, welcher man da wohl am gerechtesten wird, wo man sich des Unterschiedes von Bild und Sache am bewusstesten bleibt. Die Thatsache der Religion hat ihre ewige Wahrheit, ihre stets gleiche Gegenwart, das Bild dagegen wird und vergeht, es hat seine menschliche Geschichte.

Bisher redeten wir freilich von Bildern selbst wieder in bildlichem Sinne. Aber auch veritable Bilder, von Händen

gemalt und mit Farben entworfen, haben in der Religion viel zu bedeuten gehabt. Bilderkriege, Bilderverehrung, Bilderstürme allenthalben. Selbst der nüchterne Protestantismus fühlt etwas von Abhängigkeit gegenüber der Bilder erzeugenden Tradition der älteren Christenheit. Freilich den Heiligenbildern, Marienbildern, selbst den Bildern Gottes des Vaters stehen wir — vom künstlerischen Gesichtspunkt abgesehen — entweder ganz objectiv gegenüber oder wir geben einem bestimmten Gefühl der Ablehnung Raum. Aber wie steht es denn mit dem Christusbilde? Zwar sagt Zwingli (Werke von Schuler und Schulthess, II, 1, S. 40), „dass man Christum nicht verbilden soll noch mag; denn das Vornehmste in Christo mag nicht verbildet werden.“ Luther dagegen meint (Walch. X, S. 236): „Ist es nicht Sünde, dass ich Christi Bild im Herzen trage, warum sollte es Sünde sein, wenn ich es im Auge habe?“ In der That trägt die ganze Christenheit ein Bild ihres Herrn und Meisters in der Phantasie, und in welcher Gestalt, Umgebung, Beziehung ein Maler oder Bildhauer dasselbe auch darzustellen versuchen möge, nach einem einzigen Blick darauf wird auch der Protestant sagen: „Das ist Christus,“ oder: „Das soll Christus sein.“ Wie nun ist diese Thatsache zu verstehen — die Thatsache, dass die Christenheit, auch die protestantische heute noch, unter dem fast unentrinnbaren Einflusse, man möchte fast sagen unter dem Banne eines Christusbildes steht, davon sich die Phantasie weder der künstlerisch-produktiven Individuen, noch diejenige der lediglich empfangend sich verhaltenden Menge emancipiren kann und will? Menschliche Kunst hat ja dieses Bild ohne Zweifel entworfen, und wo man von ihrem Produkte gross denkt, da wird man doch höchstens sagen dürfen, die wirkliche Erscheinung Jesu könne dem Idealbilde, das wir von ihm besitzen, darum nicht ganz ferne gestanden haben, weil die Züge des letzteren der natürliche Ausdruck jener Geisteshoheit und Herzensmilde sind, welche die Quellen dem geschichtlichen Jesus zuschreiben. Damit ist aber noch lange keine Porträtähnlichkeit garantirt. Auch ein katholischer Forscher wie F. X. Kraus nennt es in seiner *Roma sotterranea* (2. Aufl. 1879, S. 297.) „die Meinung aller ernsten

Gelehrten, dass das christliche Alterthum keine authentische Abbildung besessen habe.“ Was übrigens in etwas verwunderlicher Weise in dieser Beziehung neuerdings ein geübter protestantischer Forscher von einer richtigen Tradition wissen will (V. Schultze: Die Katakomben, 1882, S. 145), das bezieht sich gerade nicht auf den allbekannten Typus, sondern auf den bartlosen, von welchem wir noch sprechen werden. In erster Linie haben wir es nur mit der Frage zu thun, woher der bekannte Typus stamme. Er ist selbstverständlich nicht vom Himmel gefallen, worauf die zu besprechenden Legenden hinauslaufen, sondern auf der Erde gewachsen. Aber auf welcher Erde und aus welchen Wurzeln? Eine Antwort auf diese Frage überkam mich so zu sagen, ohne dass ich sie suchte, im Museum zu Neapel vor dem Aeskulapbilde im zweiten Gang und im runden Saal des Vaticans zu Rom vor der Serapisbüste. Nachgehende Lektüre hat wenigstens die relative Richtigkeit dieser gelegentlich auch schon geäußerten Vermuthung ¹⁾ bestätigt. Ich möchte sie nun hier ausführlicher rechtfertigen. Dabei kann ich freilich nicht umhin, die Geschichte des Christusbildes vielfach auch auf anderen Partien und Stadien zu berühren. Wo man dabei Quellen-nachweise vermisst, wird man dieselben finden, theils in der Abhandlung, welche Wilhelm Grimm im December 1842 in der königlichen Akademie der Wissenschaften vorgelesen hat (die Sage vom Ursprung der Christusbilder, 1843), theils in den biographischen Darstellungen von Winer (Biblisches Realwörterbuch, 3. Aufl. I. S. 576f.), Keim (Gesch. Jesu, I. S. 459f. III. S. 402f. Dritte Bearbeitung, 2. Aufl. 1875, S. 7, 375. Celsus wahres Wort, S. 103), Hase (Leben Jesu 5. Aufl. 1865, S. 78f. Geschichte Jesu, 1876, S. 256f.) und Wünsche (der lebensfreudige Jesus der Evangelien im Gegensatz zum leidenden Messias der Kirche, 1876, S. 49f.).

Seitdem ich auf Grund der eben namhaft gemachten Literatur in dieser Zeitschrift (1877, S. 189—191) eine kurze Andeutung über die Entstehung des Typus, wie ich ihm mir

1) Denkmäler der Religionsgeschichte auf dem Gebiete der italienischen Kunst, 1868, S. 19. Deutsches Protestantenblatt, 1873, S. 403ff.

denke, gegeben habe, sind vorzugsweise drei neue Forscher auf den Plan, und zugleich, jeder in seiner Weise, mir entgegen getreten. In erster Linie ist zu nennen der Professor der Kunstgeschichte in Christiania, Dr. L. Dietrichson, mit seinem 1880 in Kopenhagen norwegisch erschienenen Buche „*Christusbilledet. Studier over den typiske Christusfremstillings Oprindelse, Udvikling og Oplosning*“, zu deutsch: „Das Christusbild, Studien über die typische Christusdarstellung, ihre Entstehung, Entwicklung und Auflösung.“ Da er sich darin u. A. auch mit mir auseinandersetzt (S. 77f.), hat er mir ausser dem norwegischen auch einen deutschen Text zugestellt mit dem Wunsche, letzteren der Oeffentlichkeit übergeben zu sehen. Obgleich ich aber das deutsche Exemplar um ein namhaftes gekürzt hatte, gelang es mir nicht, einen Verleger ausfindig zu machen, und habe ich die Sache mittlerweile in die Hände des als Uebersetzer aus dem Dänischen bekannten Pastors Michelsen gelegt, der sich über die Herausgabe mit F. A. Perthes verständigen wird. Ohne Abbildungen schien, allerdings im Widerspruch mit meiner eigenen Auffassung von der Sachlage, das Buch nicht brauchbar; die fast hundert Bilder des norwegischen Druckes aber wurden nicht ohne Grund als zu klein und ausdruckslos, die Herstellung neuer, grösserer und schönerer, als zu kostspielig befunden. Einstweilen habe ich durch eine gedrängte Darstellung des Inhaltes das Buch in den Kreisen der Fachmänner und Kunstverständigen einigermaassen bekannt zu machen gesucht (in Ianitscheks Repertorium, V. S. 436—443). An gegenwärtigem Orte dagegen beabsichtige ich mich eingehender besonders mit dem dritten Kapitel auseinanderzusetzen, welches den Ursprung des Christusbildes aus den Idealen der antiken Kunst (S. 145—216) in positiver Weise und an der Hand der vorhandenen Denkmäler auf der einen, der literarischen Zeugnisse auf der anderen Seite entwickelt. Dabei werde ich jede Bereicherung oder Ergänzung meines Wissens, die ich ihm verdanke, gewissenhaft verzeichnen.

Unter uns ist seither der Gegenstand namentlich in der ansprechenden und belehrenden Schrift von Hauck „die Entstehung des Christustypus in der abendländischen Kunst“

(in Frommels und Pfaffs Sammlung von Vorträgen, III, Nr. 2, Heidelberg 1880) behandelt worden, und zwar in fortlaufendem, wenngleich nicht ausgesprochenem Gegensatze gegen meinen früheren Aufsatz. Ausdrücklich betont hat seinen grundsätzlichen Dissensus endlich Victor Schultze, theils in seinem Werke „Die Katakomben“ (1882, vgl. besonders S. 155), theils auch in einem werthvollen und originellen Aufsatz über „Ursprung und älteste Geschichte des Christusbildes“ in Luthardts „Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben“ (1883, S. 301—315), darin er übrigens nur noch von „allgemeinen Reminiscenzen“ spricht, welche dem bartlosen Typus eine gewisse Authentie zu sichern vermögen (S. 305. 307), und an die Stelle des völligen Bruches, welchen der Erlanger Theologe zwischen bartlosem und bärtigem Typus statuirt, ein allmähliches Ueberwachsen des einen in den andern treten lässt, den Anschauungen Haucks auch noch in anderer Beziehung den Krieg erklärend (vgl. Zeitschrift für Kirchengeschichte, V, S. 462).

Gleichzeitig hat übrigens F. X. Kraus in seiner „Real-Encyclopädie der christlichen Alterthümer“ (II, S. 15—29, vgl. auch den Aufsatz von Heuser ebend. S. 7—15) das Christusbild der alten Kirche mit gewohnter Sachkenntniss (vgl. namentlich die Statistik S. 24—27) und im Gegensatze wie zu mir, so auch zu den drei Genannten behandelt. Ich bin also in der Lage, über einen complicirten Thatbestand der Kontroverse berichten zu müssen.

Nur der Vollständigkeit und des Zusammenhanges wegen verweise ich zunächst auf Bekanntes. Die Kirche der ersten Jahrhunderte wies, zumal da, wo der Semitismus ihres Ursprunges noch stärker nachwirkte, im direkten Gegensatze zur heidnischen Vergötterung der Sinnlichkeit bis ins dritte theilweise sogar tief ins vierte Jahrhundert hinein Abbildungen Christi zurück, indem sie ihm auf Grund von Jes. 52, 14. 53, 2 äussere Missgestalt zuschrieb. So Justin der Märtyrer (Dial. 14, 85, 88); nur der Seele nach, meint Clemens von Alexandria, sei Christus ein Ideal von Schönheit gewesen (Paed. III. 1, 3. Strom. II. 5, 22. III. 17, 103. VI. 17, 151). Die Hässlichkeit der leiblichen Erscheinung

nimmt der Heide Celsus als zugegeben an und argumentirt daraus geradezu gegen die Göttlichkeit Christi. Der Widerspruch des Origenes (*contra Cels.* VI, 75—77) richtet sich nur gegen die Folgerung, concedirt dagegen in der Voraussetzung gerade den Hauptpunkt. Ebenso thut vorher Tertullian (*de carne Christi*, 9; *adv. Iudaeos*, 14) und noch hundert Jahre später Lactanz. Ein Zeitgenosse des Letzteren, Eusebius, vertritt ein anderes Motiv, von welchem sich die Kirche bei der Ablehnung des Christusbildes leiten liess. Von der geschichtlichen Gestalt des Heilandes — so ermahnt er die nach einem authentischen Bilde Christi fragende Schwester Constantins in einem Schreiben, davon Fragmente sich in den Akten des zweiten nicänischen Concils (*actio* 6) erhalten haben — könne man wohl aus den Zeugnissen der Evangelien, nicht aber aus todtten Farben eine Anschauung gewinnen. Er vertröstet sie auf das zukünftige Schauen, meint also, dass sich das höchste Ideal an sich nicht dem irdischen Auge darstellen lasse. Aber schon ihm zeigte man alte Gemälde und Bilder Jesu, in welchen er Motivbilder zu erkennen glaubte; so namentlich jenes, auch das eben genannte bilderfreundliche Concil noch vielfach beschäftigende Erzbild in Paneas, welches den Herrn in dem Momente darstellen sollte, da er nach Matth. 9, 20—22 die kranke Frau in Kapernaum heilt. Der Kirchenschriftsteller, welcher uns darüber im Jahre 324 berichtet (Kirchengesch. VII, 18), zweifelt nicht daran, dass sie selbst aus Dankbarkeit die Erzgruppe auf dem hohen steinernen Postament habe errichten lassen, ein Andenken an die ihr widerfahrene Hülfe. Später wurde unter Kaiser Maximin oder unter Julian oder unter Beiden die Statue Jesu umgeworfen, der heidnische Pöbel schleifte sie durch die Strassen. Die Christen retteten die Ueberreste in eine Kirche, wo sie der Fortsetzer der Kirchengeschichte des Eusebius, Sozomenus, noch sah. Nach der Combination Dietrichsons wären die verschiedenen Berichte (zusammengestellt bei Kraus, S. 21) dahin zu vereinigen, dass Eusebius die Statue gesehen hätte, ehe sie Maximinus umstürzen liess, der wiederaufgerichteten aber später Julian seinen eigenen Kopf aufsetzen liess (S. 67f.). Daher der Bericht des Sozo-

menus (V, 21), der Kaiser habe die Christusstatue in eine Julianstatue verwandelt, aber der Kopf sei vom Blitz getroffen in den Hals hinabgefallen, worauf Heiden und Christen sich in entgegengesetzter Richtung um den Torso bemühten.

Freilich lag hier ein grosser Irrthum vor. Zwar will V. Schultze jene etwas barocke Entstehungsgeschichte des Eusebius aufrecht erhalten (S. 306, vgl. Katakomben S. 146), zumeist darum, weil die Scene mit der Blutflüssigen auch auf einigen Gemälden und Sarkophagreliefs begegnet. Er freute sie sich aber einer gewissen Celebrität, so wird nur um so begreiflicher, wie man auch die Erzgruppe von Paneas darauf beziehen konnte. Viel näher als die Annahme dass schon die vorconstantinische Christenheit in der Lage gewesen sei, ihrem Herrn und Meister öffentliche Standbilder aus Erz zu errichten, liegt die Vermuthung, dass sie ein heidnisches Bild annektirt und umgedeutet habe. Man sieht nicht ein, weshalb derartiges der „Volksmeinung“ nicht zugetraut werden dürfte. Wahrscheinlich liegt hier derselbe Fall vor, wie bei der sog. Hippolytstatue des Lateran (vgl. Kraus, S. 371). Das Gegenstück dazu bietet jene Bildsäule des Semo Sancus, welche Justin auf den Simon Magus deutete. Auch in unserem Falle hat wohl die Aufschrift des Bildes Anlass zu seiner Deutung auf Christus gegeben. Indem wir uns vorbehalten, darauf zurückzukommen, wenden wir uns wieder zu den Kirchenvätern. Noch im Jahre 368 zerriss der Judenchrist Epiphanius den Vorhang einer Dorfkirche in Palästina, weil darauf das Bild Christi oder eines Heiligen — er wusste es selbst nicht recht — gemalt stand. Aber schon in den nächsten Jahrzehnten kamen, wie aus den Angaben der gleich zu nennenden Kirchenväter erhellt, Christusbilder in immer grösserer Anzahl in den Kirchen auf; und zwar gilt für sie von vornherein nicht etwa jenes jesajanische Wort „ohne Gestalt noch Schöne“, sondern die Losung lautete, wie Ps. 45, 3 geschrieben steht: „Du bist der Schönste unter den Menschenkindern.“ In seinem Commentar zu der Stelle spricht dies Chrysostomus aus, indem er zugleich das gegentheilige Signalement des Pro-

pheten Jesaja ausschliesslich auf die Leidenszeit bezieht, und Hieronymus beschreibt mit Bezug auf dieselbe Psalmstelle (*ad Principium virg.* bei Martianay, II, S. 684) das Christusbild der Weltkirche, wenn er sagt, Christus habe in dem Gesicht und in den Augen etwas Himmlisches gehabt, daraus der Glanz der verborgenen Gottheit hervorstrahlte. Nach V. Schultze (S. 144) hätte sich dieser Umschwung unter der Einwirkung der Kunstdenkmäler vollzogen. Aber irgendwie geht die künstlerische Praxis auch Hand in Hand mit der ausreifenden Dogmatik. Es war die herrschend werdende alexandrinische Denkweise, welche die Herrlichkeit Christi betonte. Ihren im vierten Jahrhundert noch versuchten Widerstand gab die Theologie im fünften und sechsten Jahrhundert auf, und Nestorius konnte den Hauptschöpfer des christologischen Dogmas, den alexandrinischen Patriarchen Cyrill, zugleich als Urheber des Bilderdienstes bezeichnen. Ein Christusbild von der bezeichneten Art macht bekanntlich auch geradezu einen nothwendigen Artikel in der lutherischen Orthodoxie aus (*singularis animi et corporis excellentia* mit Berufung auf Ps. 45, 3), während für die nestorianisirende reformirte Kirche das Wort Zwingli's bezeichnend ist (*ed. Schuler et Schulthess*, II, 1, S. 37 f. und besonders III, S. 319): *Christus quatenus visibilis est et homo nulla ratione colendus est . . . divinam ejus naturam nulla ars adumbrare potest nec debet.*

Gerade so zu sagen auf dem Uebergange von der durch Jes. 53, 2 normirten zu der an Ps. 45, 3 sich anlehnenden Anschauung steht Origenes. Giebt er dem Celsus die Umgestalt zu, so behauptet er doch auch auf der anderen Seite wieder, die Herrlichkeit, in welcher der noch auf Erden wandelnde Christus den drei Jüngern auf dem Berge erschienen sei. Der Widerspruch gleicht sich ihm dahin aus, Christus habe überhaupt eine bestimmte Gestalt gar nicht gehabt, sondern sei einem jeden so erschienen, wie sein eigener Begriff und sein Bestes es verlangt habe (*contra Celsum* VI, 77). Hier ist, wie man sieht, die Idee schon vollkommen Meister geworden über die historische Erscheinung. Zur Christuslehre des Origenes hat Jesus von Nazareth eben nur die Gelegenheitsursache gegeben. Was dieser Jesus auf Erden gethan

und gelitten, ist ja dem Origenes fast Nebensache; die Hauptsache ist der Logos, das von Ewigkeit aus Gott hervorschwebende Mittelwesen, das den Hervorgang der Welt aus Gott erklärt und die Weltvernunft selbst ist. Ein solches Wesen hat freilich kein Gesicht mehr; da hört mit der Individualität jede Möglichkeit des Porträts auf. Von diesem Christus kann man nur sagen mit des Origenes treffendem Wort, dass er gerade so aussieht, wie jeder ihn sich vorstellt. Auch der Origenist Eusebius eröffnet der Constantia auf ihre Anfrage, die wahre Gestalt des auf dem Berge ihnen in göttlicher Herrlichkeit erschienenen Christus hätten die Jünger gar nicht zu fassen vermocht. In einer apokryphischen Geschichte des Petrus theilt dieser mit, ihm und seinen Genossen sei Christus immer so erschienen, wie jeder ihn fassen konnte, und eine Anzahl heiliger Frauen, die einer Christusion gewürdigt werden, sehen theils einen Knaben, theils einen Jüngling, theils einen alternden Mann in ihm (*actus Petri Vercellenses*, cap. 9 und 10), ja er heisst *formosus et foedus* zugleich. Augustinus endlich, wiewohl selbst an der persönlichen Bestimmtheit streng festhaltend, bezeugt eine unendliche Verschiedenheit von Vorstellungen über das Christusbild (*de Trinit.* VIII, 4: *ipsius dominicae facies carnis innumerabilium cogitationum diversitate variatur et fingitur, quae tamen una erat quaecunque erat*). Dasselbe Bewusstsein darum, dass die bildliche Darstellung Jesu ein freier Gegenstand der Phantasie sei, regt sich auch sonst wenigstens in einzelnen Individuen und findet sich in ausgesprochenster Weise bei dem gelehrten Photius, welcher geradezu sagt, die Bilder Jesu seien bei den Römern, Indiern, Griechen, Aethiopiern verschieden, weil jedes Volk sein Christusbild nach dem Volkstypus gestalte. Man erinnert sich, was Xenophanes von den Göttern sagt: wenn die Neger sie abbilden, so seien sie schwarz, wenn die Thrazier, rothhaarig, und wenn Löwen solche hätten, so würden sie wie Löwen, wenn die Vögel, so würden sie wie Vögel erscheinen. In dem Worte des Photius haben wir die Anwendung auf den christlichen Specialfall, die religionsphilosophische und ästhetische Consequenz des origenistischen Dogmas. Den geschichtlichen Gehalt seines Urtheils

werden uns die Differenzen des morgenländischen und abendländischen Abgarbildes enthüllen.

Woher hat nun aber, fragen wir weiter, die Kirche die Stoffe bezogen, welche das in ihr zur Herrschaft gelangte Christusbild in seiner concreten Gestalt constituiren? Von den Juden schwerlich, wie wir schon gesehen haben; also wohl von den Heiden? In der That waren es die aus dem Heidenthume herkommenden Gnostiker, namentlich Basilidianer und Karpokratianer, welche nach dem Zeugnisse des Irenäus (I, 24, 5. 25, 6) und der Philosophumena (VII, 32) zuerst solche Christusbilder, welche Anspruch auf Porträtähnlichkeit erhoben, angeblich einem von Pilatus herrührenden Originale folgend, fertigten. Sie stellten den Heiland dar auf Gemmen, Gemälden, Metallplättchen, auch auf Bildsäulen, welche sie bekränzten und verehrten in Gemeinschaft mit den Statuen eines Pythagoras, Plato, Aristoteles, ähnlich wie dann um 230 der Kaiser Alexander Severus ein solches Christusbild in seiner Hauskapelle zur Seite der grossen Könige und der „heiligen Seelen“ Abraham, Orpheus und Apollonius aufstellen liess. Noch Tertullian macht dem Gnostiker Hermogenes wegen der Christusbilder heftige Vorwürfe. Aus dieser Sachlage hat Keim den Schluss gezogen, die ausserhalb der Kirche stehenden Gnostiker seien die eigentlichen Producenten des herkömmlichen Christusbildes gewesen. Wir werden alsbald Gründe wenigstens für die Annahme finden, dass ihr Christuskopf den ersten Ansatz zu dem später herrschend gewordenen Typus dargestellt habe. Haben nämlich die Gnostiker überhaupt Christusbilder gefertigt, so erhebt sich die Frage, zu welchen Darstellungsmitteln sie gegriffen haben. Allerdings werden ihre Bilder ungefähr ebenso authentisch gewesen sein wie ihre Evangelien (Hauck, S. 8=44). Ihr Christus hatte mit Jesus von Nazareth und seinem individuellen Wesen nichts mehr zu thun; er war ein Name für die Combination gewisser spekulativen Ideen mit entsprechenden religiösen Gemüthsbedürfnissen, von welchen das Zeitalter angefüllt war. Sie brachten vom hellenischen Heidenthum her ihre Schemata und Schablonen, mit deren Hülfe sie sich die specifisch christlichen Begriffe verständlich zu machen suchten. Ihren

Christus konnten sie sich nicht anders veranschaulichen als nach Analogie der ungefähr gleichwerthigen Grössen, welchen sie in der griechischen Religion begegneten.

Wenn ich das kirchliche Christusbild vom gnostischen, dieses aber von denjenigen Gestalten der griechischen Kunst ableite, welche wenigstens analogen religiösen Ideen zum Ausdruck verhelfen, so treffe ich auf diesem Punkte von fundamentaler Bedeutung mit Dietrichson durchaus zusammen, sofern auch dieser Gelehrte die Stellung der alten Kirche zu der Kunst nicht nach bekannten extravaganten Aeusserungen einzelner Kirchenväter oder nach den barbarischen Gepflogenheiten der herrschend gewordenen Reichskirche bemisst. „Während die gestrengen Herren der Kirche so predigen, bewährt sich gleichwohl die Unverwüstlichkeit des menschlichen Schönheitsbedürfnisses darin, dass auch das christlich gewordene Volk nach Idealbildungen verlangt und so eine vom Geist des Christenthums durchdrungene Kunst ins Leben tritt, die, indem sie sich gezwungen sieht, an antike Formen anzuknüpfen, dennoch einen neuen Kreis von Vorstellungen erzeugt (S. 146). „Auf die von heidnischen Götterbildern gefüllte Phantasie der Künstler war diese junge christliche Kunst vor allem in Beziehung auf das Christusbild angewiesen.“ (S. 147). Ich sollte denken, das müsse fast selbstverständlich erscheinen. Sind analoge Erscheinungen auf dem Gebiete des Kultus, der Feste und Gebräuche längst nachgewiesen, ist die enge Verflochtenheit der Kirche mit dem antiken Leben oft an dem Paradigma von Mythologie und Heiligendienst demonstriert worden, sieht sich gerade die theologische Forschung der Neuzeit zu Zugeständnissen auch in Bezug auf Verfassung und Lehre, auf Weltanschauung und Dogma in immer steigendem Umfange genöthigt, warum sträubt man sich gerade auf diesem nächstliegenden Gebiete dagegen? „Ebenso wie später die Christen, nachdem ihre Religion die herrschende geworden war, in die verlassenen Tempel einzogen und sie in Kirchen verwandelten, wie der Bacchustempel in der *Marrana della Caffarella* zur Kirche des heiligen Urban, das Pantheon zur *Sancta Maria ad martyres*, der Fortunatempel zur Kirche der ägyptischen Maria wurde: ganz so zogen

zuvor schon die christlichen Künstler in die Hallen der antiken Malerei und Bildnerei ein, indem sie verwandte Ideen des Christenthums in entsprechende Formen der Produkte heidnischer Phantasie kleideten.“ (S. 149).

Innerhalb dieses Rahmens allgemeiner Anschauungen glaubt nun unser Verfasser auf Grund einer vielleicht etwas schablonenhaften Abstufung des Entwicklungsganges der griechischen Religion nach den Epochen des Achäismus, Dorismus und Jonismus, welchen die zeusischen, apollinischen und dionysischen Gottesbilder entsprechen sollen, die drei Typen gewinnen zu können, welche für die Christusdarstellung überhaupt in Betracht kommen, sofern nicht nur in der Zeusgestalt, wie sie Phidias geschaffen, sondern auch in den Götteridealen des sittlich vertieften Apollokultus und der dionysischen Mysterien „die Christusidee schlummerte“ (S. 136). Wichtiger noch als Apollo ist für unsere Aufgabe der in den apollinischen Kreis gehörige Orpheus (S. 119 und 158), und nicht blos um der Zeitnähe willen kommen aus der römischen Decadence besonders Serapis und Aeskulap in Betracht S. (142f.). Auf solchem Unterbaue unternimmt der Verfasser den Nachweis, dass die Gestalten des Zeus, Apollo und Dionysos nebst ihren Nebenfiguren Serapis-Asklepios und Orpheus den verschiedenen Formen des Christusbildes zu Grunde liegen, „dass also das künstlerische Suchen des Christenthums nach einem in der Natur nicht mehr vorhandenen Typus theils unbewusst von innerer Nothwendigkeit geleitet, theils aber auch bewusst die drei grossen Stufen der griechischen Religionsentwicklung wiederholt hat“ (S. 150). Da nämlich die christliche Kunst den Sohn weit früher als den Vater darzustellen wagte, stattete sie jenen, der Kirchenlehre entsprechend, mit voller göttlicher Majestät aus, bildete ihn mit anderen Worten zeusähnlich und zwar mit der inneren Nothwendigkeit eines ästhetischen Naturgesetzes (S. 169). Etwas Zeusartiges erkennt beiläufig auch Hauck an (S. 22=58). In der That steht dieses Hereindringen des Jupiterkopfes in die christliche Kunst durchaus fest; vgl. z. B. Crowes und Cavalcaselles „Geschichte der italiemischen Malerei“ (deutsch von Jordan, I. S. 5). Ich weiche von dem Verfasser in dieser Beziehung zu-

nächst darin ab, dass ich den Eindruck nicht los werden kann, als ob in einer grossen Zahl von Bildern nicht sowohl von direktem Einfluss des Phidiasideales die Rede sein könne, als vielmehr von jener jüngeren Abart des Zeuskopfes, welchem unser Verfasser, wo er auf Asklep-Serapis zu sprechen kommt (S. 179f.), wenigstens eine sekundäre und nachgehende Bedeutung zuschreibt. In sofern bin ich von vornherein auf zwei Nebenwegen einhergegangen, welche aber mit der von Dietrichson beschrittenen Hauptstrasse in gleicher Richtung führen. Es ist meine Ueberzeugung, dass der von der Gnosis der Kirche übermachte Christuskopf, wenn man ihm zur Rechten einen Serapis, zur Linken einen Asklep aufpflanzen würde, zwar weder dem Einen, noch dem Anderen gleichen, mit Beiden aber doch als derselben Familie angehörig erscheinen müsste. Im Hintergrunde dieser Familienähnlichkeit steht dann freilich der Zeustypus, aber in entfernterer Weise, als bei Dietrichson.

Indem ich zur Begründung dieser Ansicht übergehe, habe ich zunächst das Andenken eines auf diesem Gebiete ungleich mehr bewanderten Kollegen und Freundes zu ehren, mit welchem ich seiner Zeit persönliche Rücksprache über diesen Gegenstand gepflogen habe. Auf der zwanzigsten, zu Frankfurt a. M. stattgehabten, Versammlung der deutschen Philologen und Schulmänner von 1861 („Verhandlungen“, 1863, S. 54ff) hat B. Stark, jedenfalls eine Autorität ersten Ranges auf dem Gebiete der Kunstarchäologie, einen Vortrag gehalten „über die Epochen der griechischen Religionsgeschichte“, welcher namentlich die übergreifende Bedeutung des Asklepios in den späteren Jahrhunderten des Alterthums ans Licht stellt. Der Abendglanz des griechischen Welttages, wirft einen ganz specifischen Schimmer auf Altäre und Tempel gerade dieser Gottheit. Asklepios ist keineswegs blos Patron der medicinischen Fachkunst, er ist in einem allgemeineren Sinne der Lebensführer (*ὁ ἡγούμενος*), der wahrhaftige Arzt (*ὁ ἀληθινὸς ἰατρος*), ja sogar der Weltheiland (*ὁ σωτὴρ τῶν ὅλων* — auf Münzen); es ist der Begriff des Retters und Erlösers, der sich in ihm verkörpert (S. 59, 71f.). Durchweg merkt man die Zeitnähe des Christenthums in diesem Mythos und Cult.

Asklep ist der Arzt der Seelen. Auf seinem Tempel zu Epidaurus stand geschrieben:

Heilig und rein nur den weihrauchduftenden Tempel betreten
Darf man; jedoch rein ist fromme Gesinnung allein.

Besonders im zweiten Jahrhundert nach Christus gewann die Gestalt Askleps einen ganz entschiedenen Einfluss auf die religiöse Stimmung und die künstlerische Einbildungskraft. Der griechische Geist hatte sich ausgelebt, das volle Gesundheitsgefühl war gewichen. Da nahte dem krank und müd sich fühlenden Geschlecht der Heilgott. Seinen Kultstätten ging mit Interesse nach Pausanias, welcher damals eine Art von geographisch-mythologischem Reisehandbuch verfasste. Ganz besonders instruktiv ist die eingehend von F. G. Welcker (Kleine Schriften, VII, 1850, S. 113ff.) behandelte Krankheitsgeschichte des Rhetors Aristides, dessen Gedanken sich im Wachen und Schlafen ganz auf diesen Heilgott concentrirt hatten. Er sah ihn im Traume, redete mit ihm, befolgte alle seine Weisungen; auf Schritt und Tritt begleitete ihn „der Heiland.“ Für solche Wohlthaten wollte Aristides nicht die ganze Seligkeit eines gesunden Lebens eintauschen. Von einem anderen Kranken erzählt Aelian, derselbe habe Heilung nicht eher gefunden, als bis er, im Tempel des Asklep eingeschlafen, der richtigen Weisung von Gott gewürdigt worden sei. Selbst ein Hahn habe denselben mit Erfolg angerufen, indem er, mit dem übrigen heiligen Chor im Tempel aufmarschirend, dem Gott sich vorstellte, sein krankes Bein in die Höhe hob und ihn so lange ankrächte, bis er ihm Gesundheit schenkte. Diese und andere Geschichten von Asklepios haben schon Welcker (S. 94f.) und Friedländer (Sittengeschichte Roms, 2. Aufl. III, S. 437f.) gesammelt. Hier sei überdies noch daran erinnert, dass Julian der Apostat dem Heilande der Christen gegenüber wieder vornehmlich auf Asklep zurückgreift, an dem Griechen wie Römer gleichen Antheil haben, und in welchem er den wahren, von Zeus aus seinem eigenen Wesen gezeugten und auf die Erde gesandten, in einfacher Menschengestalt erschienenen Gottessohn erblickt, welcher von Epidaurus aus seine helfende Hand allmählich über den ganzen Erdkreis ausgestreckt und

auch ihn, den Kaiser, öfters gerettet habe — ein Arzt der Körper wie der Seelen (Fragmente bei Cyrill, S. 200. 235. bei Naumann: *Iuliani imperatoris librorum contra christianos quae supersunt*, S. 197. 206 f.). Der Held des pythagoreischen Evangeliums, Apollonius von Tyana, wie ihn Hierokles dem Christus der Kirche entgegenstellte, nimmt schon als Jüngling seinen Aufenthalt im Tempel des Aeskulap und weihet sich ganz dem Dienste dieses Gottes. In Pergamus erfreut er sich nicht minder an dessen Heiligthum, wie er auch zeitlebens Kranke heilt, Todte erweckt u. s. w. Aber auch christlicherseits wird diese Verwandtschaft anerkannt, wie z. B. in den apokryphischen Akten des Pilatus dieser römische Prokurator versichert, nur mit Aeskulaps Hülfe habe Jesus so wunderbare Heilungen verrichten können. Auch der solcherlei Akten erwähnende, um 160 schreibende Justinus Martyr sucht in seiner ersten Apologie (21, 22 und 54, vgl. auch Dial. 69) den Heiden den christlichen Gottessohn eben dadurch annehmbar zu machen, dass er ihn mit Hermes und Asklep vergleicht. Nun werden wir noch sehen, dass ein Bild des Hermes mit dem christlichen Katakombengemälde vom guten Hirten irgendwie verwandt ist. Es liegt also auf keinen Fall ganz vom Wege ab, ein ähnliches Verhältniss auch mit Bezug auf Asklepios anzunehmen. War er doch nach dem alten Mythos ein Sohn Apollos und hat — worauf Justin ausdrücklich hinweist — Kranke gesund gemacht, Todte erweckt, um endlich vom Blitz getroffen in den Himmel aufzusteigen. Liegt aber die Sache so, so begreifen wir, wie man dazu kam, die Statue von Paneas auf Christus zu beziehen. Ausdrücklich erwähnt ja Eusebius das Vorhandensein einer fremdartigen Pflanze, welche bis an den Saum des Gewandes hinanreichte und als ein Heilmittel gegen allerlei Krankheit betrachtet wurde. Wahrscheinlich kennzeichnet dieses Gewächs die männliche Gestalt als den Heilgott Asklep (Stark, S. 72, Hauck, S. 10 = 46 und Lipsius: Die edessenische Abgarsage, S. 63). Die davor knieende weibliche Gestalt mag dann eine Dienerin (Hygieia?), sie kann leichter noch eine Privatperson vorstellen, welche das Votivbild aufführen liess. Wahrscheinlich befand sich eine Inschrift

auf dem steinernen Postament, welche die Mannesgestalt als Gott ($\theta\epsilon\omega$) oder als Heiland ($\sigma\omega\tau\eta\rho\iota$) bezeichnete. Daher nahmen die Christen das Bild für Christus in Anspruch.

Hier thut sich nun die erste Differenz auf zwischen mir und Dietrichson, sofern Letzterer die in Rede stehende Gruppe wieder nach Th. Haase, Beausobre und Münter auf einen Kaiser, etwa den Hadrian, und die syrophönizische Provinz deutet. Allerdings spricht dafür die eine ganz ähnliche Gruppe darstellende Münze Münters (S. 73). Andererseits aber würde ein solches Denkmal etwa auf dem Markte, nicht aber vor einem Privathause anzutreffen gewesen sein (Schultze: Zeitschr. S. 305f.). Befremdlich blieben auch Maximins und Julians Angriffe auf ein Kaiserbild (Kraus, Enc. S. 23). Die Aeskulaphypothese, welcher dieser Einwand ebenso gut gelten könnte, ist freilich durch den norwegischen Verfasser bedeutend erschüttert worden. Als Attribut Aeskulaps erscheint sonst immer die Schlange, wogegen die von Eusebius erwähnte officinelle Pflanze eine natürliche gewesen sein kann (vgl. den Ausdruck $\gamma\acute{\upsilon}\epsilon\upsilon\upsilon$) und dann ursprünglich nichts mit der plastischen Darstellung zu thun hatte (S. 76, 78f.). Aber warum heisst sie „fremdartig“? Eine natürliche Pflanze, die sich an der Bildsäule hinaufgerankt, wäre doch wohl eine einheimische gewesen. Und wie fügt sich zu letzterer Vorstellung die Angabe, die Pflanze habe sich „auf derselben Basis“ erhoben? Hat aber, wie ich immer noch glaube, Eusebius wirklich ein Aeskulapbild als Christusbild rekognoscirt, so haben wir schon in diesem Falle ein Beispiel der Vermittelung zwischen dem gnostischen und dem kirchlichen Christusbilde, gerade genügend, um die einzige Gegenbemerkung von Gewicht, welche Kraus (S. 28. Vgl. *Roma sotterranea*, S. 298) und Hauck (S. 19f. = 55f.) gegen meine Herleitung des Typus aufstellen, zu entkräften, als träten nämlich Bilder Christi erst zu einer Zeit auf, wo Entlehnung eines heidnischen Typus undenkbar sei. Die Kirche selbst entlehnte den Typus freilich nicht mit Bewusstsein; dafür schieben sich aber als Mittelglieder die Gnostiker ein. Denn darin ist dem norwegischen Forscher unter allen Umständen beizutreten: „Wenn überhaupt einmal die Phantasie der

ersten christlichen Jahrhunderte, speciell diejenige gnostischer Kreise, das Bild geschaffen hat, so dürfen wir füglich fragen, woher sonst noch als von den Idealen der antiken Kunst sie den Vorwurf für ihre Darstellung bezogen haben sollte“ (S. 83). Gerade den Gnostikern „musste nichts leichter fallen und näher liegen, als die Kunst, christliche Vorstellungsweisen an heidnische Bildwerke anzuknüpfen. Als der Gnosticismus schliesslich verschwand, minderte sich auch der Argwohn gegen die von ihm producirtten Kunstwerke und gingen die im Dunkel gnostischer Verbände entstandenen synkretistischen Bilder als Erbstück in das Eigenthum der Kirche über“ (S. 202). Dies vorläufig auch die Entgegnung auf den Einwand Schultzes, die Kirche habe sich nicht wohl an häretische Traditionen halten können (die Katakomben, S. 155). Ein gewisser antignostischer Instinkt mag immerhin dabei betheiligt gewesen sein, wenn der betreffende Typus Jahrhunderte brauchte, bis er einen definitiven Sieg feiern durfte.

Nun aber noch ein zweiter mitwirkender Faktor! Ein weiterer Typus, den die heidnische Kunst für das Christusbild lieferte! Aus Overbecks „Kunstmythologie“ (II, 1871 S. 88f.) ist zu ersehen, dass es Zeusbilder giebt, welche den Asklepiosbildern zum Verwechseln ähnlich sind. Auch eine pompejanische Statue wird von den Einen Jupiter, von den Andern Aeskulap getauft. In Smyrna wurde zu des Aristides Zeiten Asklepios mit dem Namen Zeus angerufen. Wurde Christus als Aeskulap gezeichnet, so lag darin ein Anlass, ihn auch zeusartig zu bilden. Was aber vom Zeuskopfe in Wegfall zu kommen hatte, das fällt so ziemlich zusammen mit dem, was z. B. auf dem Asklep von Melos fehlt, wenn man ihn mit dem sonst so verwandten Zeus von Otricoli vergleicht. Es lässt sich das schwer beschreiben, aber um so deutlicher sehen. Eine ganz direkte Uebertragung des Kopfes des Vaters der Menschen und Götter auf Christus, den Sohn Gottes, könnte vielleicht gefunden werden in dem Mosaikbild von Maria Maggiore zu Rom, wenn die Aehnlichkeit des über Jericho erscheinenden Gottes mit dem Zeus der Trajanssäule nicht geradezu auf ausnahmsweise Darstellung des Vatergottes selbst führt (Dietrichson, S. 174f.). Ein ähn-

licher Zweifel ist wohl auch hinsichtlich der die Phidiasstatue kopirenden gnostischen Satoviel-Gemme (bei Chiflet Nr. 84) erlaubt. Eine andere Gemme gleichfalls gnostischen Ursprungs, welche den Zeuskopf mit dem Monogramme Christi bot, ist verloren gegangen (Dietrichson, S. 173f.) Auf jeden Fall ist das ausnahmsweise Vorkommen eines eigentlichen Zeuskopfes zu konstatiren. Häufiger aber werden wir erinnert an Aeskulap oder aber an eine andere jüngere Abart des Zeus, den Jupiter Serapis. Dieser Serapis vertritt übrigens ganz denselben Gedanken wie Asklep. Wir wissen, dass das wohlthätige Heilamt des Letzteren allmählich unter den Ptolemäern auf Serapis überging, dessen Kultus dem Asklepkultus nahe gerückt wurde; solcher Gestalt erweist sich Asklepios überhaupt als das fortbildende griechische Element in der späteren Darstellung des ägyptischen Gottes (Welcker, S. 97f. Stark, S. 75). Zehn Jahre Krankheit waren dem erwähnten Aristides von Asklep, drei von Serapis auferlegt gewesen.

Bezüglich des Jupiter Serapis verweise ich hier auf die Aufschlüsse, welche Overbecks Zusammenstellungen geben (Griechische Kunstmythologie, II, S. 307f.). Man erinnere sich vor Allem der herrlichen Serapisbüste in der *Sala rotonda* des Vatikans! Der Charakter des Kopfes ist nicht minder edel als der des Zeus; aber an die Stelle imposanter Kraft und olympischer Heiterkeit ist in den sanftblickenden, einwärts tretenden Augen eine fast zu Schwermuth neigende Ruhe getreten, verbunden mit Würde und Hoheit. Die Haare haben nicht den aufwärtsstehenden Charakter der Löwenmähne, wie bei Zeus und meist auch Aeskulap, sondern decken schleierartig die obere Stirne und geben ihr den Ausdruck des Versunkenseins in eine grosse, aber milde Gedankenwelt.

Mit dieser Vermuthung befinde ich mich wenigstens nicht in absolutem Gegensatze zu Dietrichson, sofern dieser sogar die Statue in Paneas noch eher als auf Asklep auf Serapis deuten zu dürfen glaubt (S. 78f.). Wenn er zugleich als Zeus-Christus-Monumente vornehmlich gnostische Gemmen aufführt (S. 173f., 242f.), unter welchen auch zahlreiche Serapisköpfe (S. 181). so fiele ihre Echtheit vorausgesetzt

auch der Werth der von Hauck gegen meine Konstruktion geltend gemachten Instanz, dass wir über das Aussehen des gnostischen Christusbildes nichts wüssten (S. 19.) Zudem aber erzählt uns Irenäus (I, 23, 4), die gnostischen Simoni-
aner hätten das Bild ihres Propheten Simon in Gestalt des Jupiter nachgeformt — was Hausrath (Neutestamentliche Zeitgeschichte III, S. 634. 2. Aufl.; IV, S. 454) auf den trauernden Serapiskopf bezieht. Jedenfalls lehrt die Notiz hinlänglich, woher die Gnostiker die Stoffe für ihre bildlichen Produktionen bezogen. Ohne Zweifel waren die letzteren von der Art des Bildes, welches der Kaiser Severus Alexander neben Abraham, Orpheus und Apollonius, oder welches nach Augustin (*de haeres.* 7) die gnostische Marcellina schon um 160 unter Anicet neben Paulus, Homer und Pythagoras aufstellte. Und so reichen auch die Ursprünge des in die Kirchen übergegangenen Kopfes durch gnostische Vermittelung geradezu in den Herzpunkt der künstlerischen Produktion des Heidenthums zurück. Dass unter den gnostischen Christusbildern auch der bartlose Jüngling eine Rolle gespielt habe, soll gar nicht geleugnet werden. Nur so viel also behaupten wir, dass der direkt oder indirekt zeusartige Typus von hier aus den Weg in die Kirche gefunden habe. Wie mich dünkt, fordert Vielerlei von verschiedenen Seiten her dazu auf, die Kette in der vorgeschlagenen Weise zu schliessen. Beim Anblicke manches Serapiskopfes ist die Erinnerung an den Christuskopf kaum zu vermeiden (vgl. Overbecks vierte Gemmentafel, Nr. 15). Dietrichson selbst weiss wenigstens keinen Gegengrund anzuführen, weshalb nicht Alexandria, eine Residenz der Gnostiker, der Ausgangspunkt wie später des christologischen Dogmas, so auch früher schon des Christusbildes hätte sein sollen (S. 180); er bespricht bei dieser Gelegenheit eine Aeusserung Rossmanns, welcher in seinem Buche „vom Gestade der Cyklopen und Sirenen“ (1869, S. 60) vermuthete, „dass die Künstler das Bild ihres bärtigen Christus bewusst oder unbewusst gerade dem Serapis nachbildeten, in dessen Gestalt der Typus des Pluto mit dem des Aeskulap sich vereinigt zeigt.“ In einer späteren Schrift (eine protestantische Oster-

andacht in St. Peter zu Rom, 1871, S. 12, 99) hat übrigens Rossmann diesen Gedanken wiederholt und an die, von unserem Verfasser gelegentlich gestreifte (S. 231), Thatsache erinnert, dass, als der fanatische Eifer des Patriarchen Theophilus 391 das Serapeion in Alexandria zerstörte, dasselbst an den Wänden eine kreuzförmige Schrift zu Tage trat, welche die Christen natürlich in ihrem Sinne deuteten, während die Heiden nach dem Berichte des Sokrates (Kirchengeschichte, V, 17) sagten, dass es etwas Gemeinsames zwischen Christus und Serapis gebe (*τὸ κοινὸν Χριστῶ καὶ Σεράπιδι*). Vgl. Cassiodor: *Hist. eccl. trip.* IX, 19: *aliquam communionem Christo et Serapidi*.) Es gab mithin eine Ideenassociation, welche von einem zum andern hinführte. In seiner Biographie des Saturninus (8) theilt ja überdies schon Flavius Vopiscus einen Brief Hadrians mit, worin dieser seinen Schwager Servian über die Einwohner Aegyptens also belehrt: „Die den Serapis verehren sind Christen, und die sich Bischöfe Christi nennen sind thatsächlich Verehrer des Serapis.“ Somit erscheint es mit nichten so unmöglich, wie V. Schultze (Zeitschr. 306) annimmt, dass die Christen den ernst, ruhig und überlegen blickenden Heilgott des Heidenthums, sei er nun als Aesculap oder als Serapis gedacht, für ihren Heiland nahmen.

Gegen diese ganze Konstruktion erhebt nun freilich Widerspruch nicht bloß V. Schultze (auch in der Zeitschrift für Kirchengesch. III, S. 481), welcher speciell jede Aehnlichkeit mit Asklep in Abrede stellt (Zeitschr. f. K. W. S. 308), sondern auch Hauck fordert: „man muss darauf verzichten, diesen Christustypus aus der gleichzeitigen heidnischen Kunst abzuleiten“ (S. 20 = 56). Durch Uebernahme heidnischer Göttertypen wären die Christen in offenen und unversöhnlichen Widerspruch mit ihren Ueberzeugungen gerathen; in den Statuen von Wesen, die sie für Dämonen hielten, konnten sie nimmermehr Vorbilder Christi finden (S. 15 = 51f.). Aber zwei zeusartige Christusbilder kennt selbst F. X. Kraus in Rom, ein Basrelief in St. Agnes (S. 11) und ein Mosaik der Apsis von St. Agatha in Subura (S. 14), und wenigstens als Ausnahmefall verzeichnet sogar V. Schultze ein Sarko-

phagrelief des Museo Kircheriano etwa aus dem Ende des fünften Jahrhunderts, wo Christus als thronender Zeus erscheint (Archäologische Studien, S. 264. Katakomben, S. 155. Zeitschr. S. 306). Und die gelegentliche Verweisung auf Clarac's *Musée de sculpture* führt noch weiter (Studien, S. 265), da es mit der Christusähnlichkeit wenigstens des Zeus der Villa Albani (pl. 401, Nr. 678) seine Richtigkeit hat. Aber auch Aeskulapköpfe werden angerufen (pl. 547, Nr. 1154—55 und pl. 549, Nr. 1157). Ferner verweise ich auf die Aehnlichkeit des zweien Knaben die Hände auflegenden Christus auf einem Sarkophag der Villa Borghese mit dem Aeskulap bei Clarac (pl. 545, Nr. 1146), kenntlich an dem ausnahmsweise kurzgelockten Haar, welches in die Stirne fällt. Damit vergleiche man wieder Sarkophagbilder bei Garrucci (tav. 326, Nr. 1 und tav. 334, Nr. 3). Von Ravenna, wo auch Hauck „vielleicht griechische Einflüsse“ zugiebt (S. 25 = 61), spreche ich noch. Der Geschichte von dem Maler aber, welcher es gewagt, den Heiland mit den Zügen des Olympiers darzustellen, und dem zur Strafe die Hand erstarbte, bis er Busse gethan, kann die Tragweite der Beweiskraft, die ihr V. Schultze zuschreibt (Katakomben, S. 155. Zeitschr. S. 306f.), nicht zugestanden werden. Sie wird von Theophanes, den er citirt, zum Jahr 455, von Cedrenus zum Jahr 462, aber schon vor beiden von Theodorus Lector und von dem Damascener Johannes mitgetheilt (s. Dietrichson, S. 79f. 162f.). Nun wäre aber nach Zonaras die Zeusstatue des Phidias 394 von Olympia nach Byzanz gebracht und daselbst erst 476 durch Brand zerstört worden (Dietrichson, S. 164f.). Wenn nun damals ein byzantinischer Künstler diese Statue direkt kopirte, so geschah freilich etwas in dieser Form Neues. Dass er aber überhaupt einen solchen Gedanken gefasst hat, beweist uns, dass er sich auf einem im Allgemeinen schon betretenen Wege wusste. Was lange halb unbewusste Uebung war, wurde in einem besonderen Falle, wo Vorbild und Nachbild sich unmittelbar nahe gerückt waren, auffallend und anstössig gefunden. Unklar bleibt der Sinn der Mittheilung des Theophanes, dass einige Historiker damals den Typus mit gekräuselterm, aber spärlichem Haar für den richtigen erklärt

hätten. Vielleicht, dass man an die im Anfang des Mittelalters noch nicht ganz überwundene Jünglingsgestalt zu denken hat (Dietrichson, S. 261). Hauck giebt übrigens selbst zu, dass die altchristlichen Künstler lange Zeit über kein Bedenken trugen, für Heiden zu arbeiten und ihre Stoffe der classischen Mythologie zu entnehmen; darum mochten sie gleichwohl ganz unbehelligt bleiben, ja sogar zu Presbytern gewählt werden (S. 17 = 49 f.). So gewaltig konnte die Kluft zwischen Heidenthum und Kirche in keinem Falle gewesen sein, dass heidnische Herkunft des Bildes eines menschengewordenen Gottes, darüber die Kirche verfügte, zur Undenkbarkeit würde.

In der That lassen die kunstgeschichtlichen Denkmäler selbst keinen Zweifel zu, wie es in dieser Beziehung stand. In Bezug auf den später herrschend gewordenen, von uns aus gnostischen Kreisen abgeleiteten, Typus besteht die von Delitzsch (Seht welch ein Mensch, S. 29) beobachtete, aber rein dogmatisch erklärte Thatsache, dass der überlieferte Christuskopf keine specifisch jüdischen Züge aufweist, sondern aus der „morgenländischen Schönheit“, die Hase ihm zuschreibt (Leben Jesu, S. 79), stark ins Hellenische überspielt. Schon die Bildung der Nase ist hierfür entscheidend. Ein griechisches Profil weist aber, oft sogar in noch höherem Grade, auch der frühere Typus auf, von dem hier noch ein Wort zu sagen ist. Die betreffenden Bilder in den Katakomben sind schon insofern höchst interessant, als sie, die bis in das dritte und zweite Jahrhundert hinaufreichen, die vollständige Continuität der heidnischen und der christlichen Kunstentwicklung im alten Rom in jeder Weise bestätigen helfen und uns nöthigen, dem Nachwirken des klassischen Kunsttriebes in Bezug auf das Christusbild eine Tragweite von überraschendem Umfange zuzugestehen. Wir erinnern wieder an Bekanntes. Wie die ersten Bilder, welche christliche Hände gemalt haben, durchweg nur Sinnbilder sind und sein wollen — denn gegen ein eigentliches „Bildniss und Gleichniss“ protestirte noch das religiöse Gewissen — so auch die ältesten Bilder Christi. Noch um 306 scheint der vielumstrittene 36. Kanon der Synode von Elvira (*placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus de-*

pingatur) mindestens die Entwicklung von der symbolischen zu der historisch-realistischen Darstellung hemmen zu wollen (A. Harnack in der „Theol. Literaturzeitung“, 1882, S. 565f.). Sicher ist, dass er in archaistischer Weise die Abbildung Gottes und Christi verbietet (Schultze: Katakomben S. 89). Umgekehrt hat 692 das Concilium quinisextum die Abbildungen Christi in Lammesgestalt zu Gunsten des späteren Typus verboten. Jedenfalls hatte ihn die älteste christliche Kunst nur symbolisch darzustellen gewagt als Fels, als Fisch, als Lamm. Vom Lamm liegt der Uebergang nahe zum guten Hirten, der das gerettete Schaf nach Hause bringt. Dies der bekannteste und häufigste Typus, unter welchem Christus Darstellung findet — und zwar wie auf Gemälden und Sarkophagen, so auch auf Goldgläsern, Lampen und Ringen.

Die Gestalt ist hier ohne alle Reflexion auf ihre Bedeutung als solche durchgebildet (Hauck, S. 11 = 47), mithin lediglich symbolisch gemeint (de Rossi: *Roma sotterranea*, II, S. 128, 359f.). Ein Jüngling mit einfacher Tunica, elastischen Schrittes einherwandelnd, sorgsam auf der Achsel das Schaf tragend — dieses Bild, nach Schultze (S. 113) eine selbständige Schöpfung der Christenheit, ist aber doch wahrscheinlicher heidnischen Ursprunges. Mit Recht hat Heinrici die von Münster und Raoul-Rochette begründete Deutung erneuert (Studien und Kritiken, 1882, S. 738f.). Auch F. X. Kraus (die christliche Kunst in ihren frühesten Anfängen, 1873, S. 209f.) weist hin auf den widdertragenden Hermes von Tanagra (diese Stadt war der Sage nach nur dadurch, dass Hermes ein Lamm auf den Schultern um ihre Mauern trug von der Pest erlöst worden), von dessen Statue und Kultus Pausanias berichtet, indem er zugleich erzählt, wie am Hermesfest der schönste Jüngling mit einem Lamm auf der Schulter die Procession eröffne. „Das Bild gehörte allerdings ursprünglich den Heiden, und es ist gar nichts gegen die Annahme einzuwenden, dass die christlichen Künstler jenen den äusserlichen Typus ihres guten Hirten entnommen haben“ (Kraus: *Roma sott.* S. 230).

Verwandt mit diesem Hermesbilde ist eine noch ältere Darstellung Christi als Orpheus. Die Vergleichung mit

Orpheus, welchem geheimnissvolle Lehren von der Einheit Gottes zugeschrieben wurden, der durch die Macht der Töne die Bestien bändigte, in die Unterwelt hinabstieg, um die geliebte Seele der Gattin zu retten, und von wahnsinnigen Bacchantinnen zerrissen wurde, lag nahe. Clemens von Alexandria und Eusebius von Cäsarea kennen sie. Gleichwohl begegnet uns diese Allegorie nur dreimal, aber an bevorzugten Stellen, gerade auf den frühesten Katakombengemälden. Hier also erscheint Christus als Orpheus, eine ideale jugendliche Gestalt, das Haupt mit einer phrygischen Mütze bedeckt, in der Hand die Lyra, mit welcher er die Thiere anlockt, ja Bäume und Steine rührt (vgl. über die Bedeutung Heinrichi, S. 793, wogegen Schultze, S. 104f. den Orpheus-Christus überhaupt leugnet). Hier fällt es freilich Dietrichson schon etwas schwerer, seine Theorie symmetrisch durchzuführen, als das bezüglich des Zeustypus der Fall war. Allerdings ist er geneigt, die jugendliche Gestalt auf den Sarkophagreliefs nach dem Vorgange von Raoul-Rochette (*Discours sur l'origine des types imitatifs qui constituent l'art du christianisme*, 1834) auf apollinische Einflüsse zurückzuführen (S. 160f.). Vorhanden ist aber doch nur die allgemeine Aehnlichkeit mit einem griechischen Jünglingskopf auf den Orpheus- und Hirtenbildern (S. 153); „das Antlitz trägt den antiken Schnitt: die grossen, schön geformten Augen, die gerade Nase, die vollen Lippen, die schöne Wölbung des Schädels, dies alles begegnet hier wie in der Antike“ (Hauck, S. 11=47). Den thronenden Christus in San Vitale zu Ravenna recognoscirt zwar Schultze als Apollo (Zeitschrift für Kirchengeschichte, III, S. 481), Dietrichson schweigt von ihm. Sofern Letzterer aber von einem Einfluss des römischen Sonnenkultus auf die christliche Kunst reden kann, so steht hier nicht Apollo, sondern der persische Mithras im Hintergrunde (S. 154.f.). Dieser ist gemeint, wenn seit 250 der *sol invictus* auf Münzen und Inschriften erscheint, und in solcher Form vereinigte Constantin, dessen Münzen hier eine Rolle spielen (S. 238f.), allerdings Sonnendienst und Christenthum (vgl. Burckhardt: die Zeit Constantins des Grossen, 2. Aufl. 1880 S. 206, 230f. 348f.). Nur von einem Ersatz des *dies natalis*

solis invicti durch Weihnachten (S. 156) sollte man nicht mehr reden, da sich der kalendarische Ansatz für dieses entschieden nachconstantinische Fest einfach aus dem Ansatz der sog. Verkündigung Mariä auf den 25. März als den Tag der Weltschöpfung ergab. Neben dem apollinischen, für welchen gnostische Gemmen mit Christus als Sonnengott aufgeboten werden (S. 242), soll endlich auch der dionysische Vorstellungskreis zur Gestaltung des bartlosen Christusjünglings auf Katakombenbildern und Sarkophagen beigetragen haben, wenn gleich der beiderseitige Einfluss nicht in dem Sinne typisch geartet war, wie der vom Zeusideal ausgehende (S. 152. 189. 192f.). Aber selbst eine dermaassen abgeschwächte Vorstellung ist bezüglich des guten Hirten nur haltbar, wenn derselbe ausschliesslich auf den, dem bacchischen Kreise angehörenden, lämmertragenden Faun zurückgeführt wird. Mit unserem Verfasser (S. 192) leugnet übrigens auch Hauck die bewusste Herübernahme eines Hermestypus, ohne freilich damit „jeden Anklang an verwandte heidnische Vorstellung“ ablehnen zu wollen (S. 13 = 49.). Giebt es doch neben dem Hermes kriophoros ausnahmsweise auch einen lammtragenden Apollo (Dietrichson, S. 156).

War das Gleichniss vom guten Hirten aber auch das populärste im kirchlichen Alterthum (vgl. Hauck, S. 12 = 48), so doch nicht das einzige gangbare; auch für den rechten Weinstock erklärt sich der johanneische Christus, und der synoptische nennt bei der Einsetzung des heiligen Bundesmahles den Wein sein Blut. Damit aber begegnet das Christenthum in bedeutungsvoller Weise den orphischen Mysterien, welche im Wein das Blut des für sie gestorbenen Gottesohnes sahen. Vermöge einer solchen Ideenassociation (S. 194) gewinnt Dietrichson die Unterlage für seine Behauptung nicht blos der unzweifelhaft feststehenden Aufnahme bacchischer Ornamente und Symbole seitens der christlichen Kunst, sondern auch eines direkten Einflusses des Dionysosbildes auf die Christusdarstellung. Ein solcher wird, von später zu Erwähnendem abgesehen, statuirt mit Beziehung auf den schönen unbärtigen Jüngling, welchen der in der Agneskatakombe gefundene Sarkophag der Agapetilla bietet (S. 200f.

240) und auf eine gnostische Gemme bei Chiflet Nr. 42 (Dietrichson, S. 201. 243), darauf gleichfalls ein Jüngling erscheint, eine Krone auf dem lockigen Haupt, einen Becher in der Rechten, gekennzeichnet durch die Buchstaben $\Theta(\epsilon\acute{o}\varsigma)$ $X(\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma)$.

Wir schliessen hier die Erörterung des älteren, unbärtigen Typus, soweit sie für unseren Zweck in Betracht kommt, ab. Die allgemeinen Motive desselben liegen theils darin, dass die antike Kunst, welche hier nachwirkt, sich das Göttliche überhaupt nicht in alternden und verwelkenden Zügen denken kann, theils aber auch speciell in der von Hauck (S. 16=52) betonten religiösen Richtung der die Wiederkunft ihres Herrn ersennenden Kirche. „Die Züge des Verherrlichten mussten ihr also vor der Seele schweben, wenn sie an Christus dachte, wenn sie sein Bild darzustellen versuchte. Dachte man ihn aber, wie er in dem Hymnus der lampentragenden Jungfrauen gepriesen wird, als den Chorführer des Lebens, als das Licht, das keinen Abend kennt, als die schönste Blume, wünschte man sich, seine Schönheit fort und fort zu schauen, wie sollte man ihn dann darstellen, wenn nicht in aller Schönheit der Jugend?“ So erscheint er darum in den Martyrien der Perpetua und Felicitas („sein Gesicht war das eines Jünglings“), so dem Cyprian (vgl. Kraus: Encykl. S. 27), so, als schöner Jüngling ($\acute{o}\ \kappa\alpha\lambda\acute{o}\varsigma$) tritt er in gnostischen Acten auf. Es ist, um paulinisch zu reden, nicht der „Christus nach dem Fleisch“, der ein Jude war, und den wir ja nach 2. Kor. 5, 16 „hinfort nicht mehr kennen“, sondern der „Mensch vom Himmel“, der „zweite Adam“, den man meinte; es steht somit schon diese frühere Christusgestalt unter dem leitenden Gedanken, welchen man dann in Ps. 45, 3 ausgesprochen fand. Der von V. Schultze betonte Gegensatz von theologischer, an Jes. 53, 3 orientirter, Vorstellung und volksthümlicher Kunst ist daher für das dritte Jahrhundert auf diesem Punkte im Rechte (der theologische Ertrag der Katakombenforschung, 1882, S. 28); aber auch nur hier.

Als freilich Chrysostomus und Hieronymus die Lösung Ps. 45, 3 aussprachen, bezog sie sich nur dann noch aus-

schliesslich auf das bisher besprochene Bild, wenn V. Schultze auch mit der weiteren Behauptung durchdringen sollte, dass sowohl der Christus der Gnostiker als das Bild zu Paneas den unbärtigen Typus dargestellt haben müssen, weil erst seit Mitte des vierten Jahrhunderts ganz vereinzelt der bärtige sich einstellte (die Katakomben, S. 145f. Zeitschr. S. 306). Jedenfalls macht sich der fragliche Umschwung noch in jenen unterirdischen Entstehungsorten der urchristlichen Kunst, in den Katakomben selbst bemerkbar. Hier begegnen uns nämlich, allerdings erst seit dem Anfange des sechsten Jahrhunderts, die Umrisse des allbekannt gewordenen Christusbildes. Bei Crowe und Cavalcaselle (S. 5) wird es gut und bündig beschrieben: „Eine Gestalt von Ruhe und Ebenmaass in den Gliedern und Zügen, gewaltiger Stirn, gerader Nase, leidenschaftslos und feierlich blickenden Augen und muskulösem Nacken.“

Das gegebene Signalement entspricht dem sog. kalixtinischen Typus. Lange Zeit hielt man freilich ein anderes Katakombenbild für das älteste, dasjenige, auf welches heute der Besucher dieser unterirdischen Todtenstadt zuerst zu stossen pflegt. Jedwedem, der sie gesehen, ist der gross-äugige schmale, aber auch völlig leere und dem ersten, besten Klosterbruder anstehende Jünglingskopf der Cäciliakrypte erinnerlich. Starre Züge, Heiligenschein und Evangelienbuch zeichnen ihn aus. Glücklicherweise steht jetzt fest, dass dieses Brustbild erst im achten Jahrhundert oder noch später in die Nische gemalt worden ist. Aber selbst die ältesten Christusbilder der Katakomben sind frühestens aus dem Jahr 500 (vgl. Kraus, S. 298). Zu ihnen gehört der, von Dietrichson (S. 268) freilich viel älter geschätzte, sogenannte Christus von San Calisto, gefunden in dem früher nach Calixtus, jetzt nach Domitilla genannten Kirchhofe, im wesentlichen schon der Typus der späteren Kunstblüthe. Die Haare sind gescheitelt, fallen in langen Locken über die Schultern, der Bart ist kurz, aber nicht so dünn, wie auf dem Bilde der Cäciliakrypte; die Züge ernst und mild, das Angesicht oval. Dass allein dieser Kopf unter allen keinen Nimbus trägt, ist wohl ein Grund, ihn möglichst früh zu

datiren (vgl. Hasenclever in dieser Zeitschr., 1881, S. 95f.), nicht aber ihn mit dem kühnen Griff V. Schultzes für den Kopf eines Römers zu erklären, mit dessen Porträt die Katakombe geziert worden wäre (Katak. S. 147. Zeitschr. S. 308). Man betrachte den Kopf bei seinem Entdecker Bosio (*Roma sott.* S. 253), dessen Bild Bottari (*Roma sott.* tav. 70) und Garrucci (*Storia dell' arte cristiana*, II, tav. 29, 5) nur wiederholen konnten, und stelle ihn sich im Profil oder umgekehrt, wie Dietrichson verlangt (S. 268), die Elismünze des olympischen Zeus *en face* vor, so kann über die nahe Verwandtschaft beider kein Zweifel bestehen. Noch mehr anzufangen wäre in dieser Beziehung mit dem Terracottakopfe in Capranesis Sammlung, wenn nur über seine Provenienz etwas Sicheres zu sagen wäre (S. 177, 267.) Im Ganzen stimmt mit dem besprochenen Typus auch jenes in den Katakomben gefundene Elfenbein des vatikanischen *Museo cristiano*, welches der Rossi für das älteste Bild hält. „Der Christus desselben ist aber älter, der Bart voller, die Züge weniger ideal und edel“ (Kraus, S. 299), was übrigens nur auf geringere Herrschaft des Künstlers über sein Material zurückzuführen ist. Dietrichson findet, dass es an gnostische Gemmen erinnere und den Zusammenhang zwischen gnostischer und kirchlicher Kunst andeute (S. 265f.). Ein weiteres, aber schon conventioneller gehaltenes Christusbild, welches durch kolossale Formen imponiren will, aber der Antike schon viel ferner steht, wurde um 1600 von Bosio in San Ponziano entdeckt, und in einem, derselben Katakombe angehörigen, jüngeren Bilde, welches um 700 entstanden, aber erst neuerdings gefunden und publicirt ist, will Dietrichson um der in die Stirne fallenden zwei Haarstreifen und des das runde Haupt wie eine Krone umgebenden Haares willen speciell den Serapistypus entdecken (S. 181f. 265. 270f.), welcher dann von Rom aus auch in die venetianische (S. 286f.) und sicilisch-byzantinische Kunst (S. 288f.) herübergewirkt habe. Aber ungefähr gleichzeitig mit dem jüngeren Ponzianobilde, jedenfalls vor 682, entstand das Christusbild im Oratorium des Cömeteriums der Generosa, welches mit reicher Gewandung und kräftig edlem Ausdruck noch ganz an die Antike erinnert

(vgl. Tafel 51 zum dritten Bande von de Rossis *Roma sotteranea*, S. 661f.) Im Gegensatz zu den vier Nebenfiguren sind die Augenbrauen fast ganz geradlinig gehalten, der Bart ist kurz und gepflegt, das Haupthaar ist gewaltig, die Stirne dadurch etwas eingengt (ein letztes Symptom klassischer Erinnerungen in der Malerei), übrigens wieder mehr serapisals direkt zeusartig (man vergleiche damit andere Katakombenbilder, wie tav. 33, Nr. 2 und tav. 59, Nr. 2 bei Garrucci).

Dieser s. g. kalixtinische Typus ist bekanntlich zu einer Art von Hegemonie und Allgegenwart in der christlichen Kunst herangediehen, so dass von jetzt ab der frühere Typus je länger je mehr zurücktritt, gleichsam als unreife Jugendarbeit der künstlerisch thätigen Gemeinde bei Seite gelegt wird. Aber nur diese junge Gemeinde hatte eben noch über gute Traditionen der Technik verfügt. Den Händen der späteren Generationen sind die antik angehauchten göttlichen Züge des Idealmenschen nur noch in Ausnahmefällen einigermaßen erreichbar; die Stirne wird unten immer breiter, die Nase immer länger, die Augen und Augenbrauen immer runder (Dietrichson, S. 264), wie das besonders an den Ponzianoköpfen zu beobachten ist.

Den gleichen Eindruck empfangen wir, wenn wir die Sarkophage durchmustern, welche seit den Tagen Constantins (frühere existiren schwerlich) gefertigt, später aus den unterirdischen Begräbnisstätten an die Oberfläche gebracht und in besonders reicher und belehrender Auswahl vom Lateran aufgenommen worden sind. Auch hier tritt oft genug der gute Hirte auf, schon in seltenen Fällen bärtig. Viel auffälliger aber ist dieser Wechsel, wo Christus direkt dargestellt wird. Auch im vierten Jahrhundert kommen Idealbilder in ewiger göttlicher Jugend vor mit freier Stirn und zur Seite herabwallendem Haar. Gleichzeitig aber erscheint schon das gescheitelte Haar und der kurze Bart. Auf fünf Sarkophagen des Lateranmuseums, die etwa in Julians Zeit gehören mögen, wollen F. X. Kraus (S. 299), Lüdtke (die Bilderverehrung und die bildlichen Darstellungen in den ersten christlichen Jahrhunderten, 1874, S. 37) und Dietrichson (S. 266) geradezu den kalixtinischen Ty-

pus entdeckt haben. Die Richtigkeit der Entdeckung bestätigt z. B. tav. 335, Nr. 3 in Garruccis Sammlung. Auch Nr. 4 (= Bottari, tav. 24) beweist, dass das Ideal der Renaissance seine Wurzeln im kirchlichen Alterthum hat. Aber auch auf anderweitig in Rom oder Paris (vgl. z. B. Garrucci, tav. 334, Nr. 1 = Bottari, tav. 25, und Nr. 2 = Bottari, tav. 22), Mailand (in St. Ambrogio, tav. 382) und sonst dem Wanderer begegnende Sarkophagbilder könnte verwiesen werden.

Gewöhnlich stellt man nun diesen kalixtinischen als den „Katakombentypus“ dem früheren als dem „Sarkophagentypus“ gegenüber (vgl. Dietrichson, S. 243 f. 262), obwohl nicht blos jener auch auf Sarkophagen vertreten ist, sondern auch die unbärtige Jünglingsgestalt gleichermaassen auf Reliefs wie auf Gemmen, Gläsern, Münzen und Katakombenbildern begegnet (S. 245. 248 f.). Durch die ältesten, noch rein symbolisch gemeinten, Bilder einmal daran gewöhnt, stellte die römische Kirche ihren Christus Jahrhunderte lang dar als schlanken Jüngling mit mildem Gesicht, kurzem Haar (besonders auf Gemälden), daraus erst später Locken werden (zumal auf Reliefbildern). Es war dies die Zeit, noch ehe sie Anregungen von Seiten des gnostischen Christusbildes empfangen hatte oder diese noch nicht durchgedrungen waren. Hier, bei den Gnostikern, schweben mehr Jupiter, Serapis, Aeskulap, dort in der Kirche mehr Apollo, Hermes, Orpheus oder überhaupt die ideale griechische Jünglingsgestalt als Muster vor. Aber die Fiktion der Porträtähnlichkeit konnte sich nur an jenen, an den andern Typus aber auf keinen Fall anschliessen (Dietrichson, S. 244). Gegen V. Schultzes abweichende Ansicht (vgl. oben S. 73, 75) wäre schon die Instanz geltend zu machen, dass eine Gestalt, wie die von ihm aus San Pretestato vorgeführte, ohne Hülfe des Haar- und Bartkünstlers gar nicht existenzfähig ist, davon abgesehen, dass die beiden begleitenden Jünger dem Meister „fast ganz gleich gebildet sind“ (Schultze: Zeitschr. S. 304), wie denn dieser jugendliche Christus überhaupt erst im dritten Jahrhundert individuellere Züge annimmt (S. 307). Schultze selbst erklärt ja den Uebergang zum bärtigen Christus aus dem Erlöschen

der „Fähigkeit, ideale Gestalten zu schaffen“. „Man verstand nicht mehr, die jugendliche Schönheit des traditionellen Typus festzuhalten, und stieg daher zur Wirklichkeit hinab“ (Katakomben, S. 148). Deshalb bildete man aber den Christus noch keineswegs sofort nach dem Muster der Alltagsmenschen, die man um sich sah (Zeitschr. S. 308 f.), oder dachte gar eine alternde Zeit von selbst ihren Christus älter (Kraus: Encykl. S. 28), sondern auch innerhalb des bärtigen Typus ist nur wieder derselbe Niedergang der Kunstentwicklung nachweisbar, auf dessen Rechnung Schultze das Bärtigwerden des Kopfes an sich setzen will. Es kommt ihm dabei auf Erweis seiner These an, der spätere Typus sei aus dem früheren direkt hervorgegangen (Zeitschrift für Kirchengeschichte, III, S. 482. V, S. 462). Aber dieselben Goldgläser, Sarkophage und Fresken, welche das Allmähliche der Umbildung vom unbärtigen zum bärtigen Typus darstellen (S. 481), beweisen auch den allmählichen Rückgang in der Darstellung des letzteren selbst. Der Verlust an künstlerischem Vermögen und an formaler Technik ist nicht sowohl für die Verwandlung des bartlosen in den bärtigen Typus, als vielmehr für die gleich unaufhaltsame Degeneration beider verantwortlich zu machen. Man vergleiche nur mit den erwähnten Lateransarkophagen den thronenden Christus auf dem Sarkophagrelief in Arles bei Schultze (die Katakomben, S. 148), welcher dazu die Bemerkung fügt: „Die abwärtsgehende Richtung in der Entwicklung des jüngeren Typus setzt sich seit dem fünften Jahrhundert ununterbrochen fort.“ Dass endlich „die Petrus- und Paulusbilder genau dieselbe Entwicklung zeigen“ (S. 155. Zeitschrift S. 309), beweist nur, dass diese Nachfolger gerade wie die Vorbilder (zu letzteren gehören Joseph und Moses) in der künstlerischen Darstellung nicht über dem Meister sein dürfen, sondern seinem Bilde sich anschliessen haben. So lange er selbst daher noch als Jüngling auftritt, so lange auch sie; und wenn Schultze bezüglich jener früheren Darstellung der Jünger bemerkt, eine Porträtirung sei dabei nicht beabsichtigt gewesen (S. 150), so wird dasselbe vorher noch vom Bilde des Meisters selbst gelten. Dagegen scheint mir Dietrichson

darin das Richtige getroffen zu haben, dass die Frage nach dem Aeusseren der historischen Christuserscheinung etwa seit der constantinischen Zeit der Christenheit näher rückte (S. 253f.). Die Sorge der Constantia schon setzt voraus, dass es verschiedene Bilder gebe, unter welchen Euseb ihr das echte bezeichnen soll (S. 259). Sobald es einmal nicht mehr anging, eine solche Frage nach origenistischem Recept zu umgehen, wird man einen Typus, der etwa von Alexandria, überhaupt vom Orient ausging und sogar auf ein Original von der Hand des Pilatus zurückgeführt wurde, dem in Rom herkömmlichen vorgezogen haben (S. 261). Jetzt also fängt das Streben nach Porträtähnlichkeit leise an gegen den Sarkophagentypus zu reagiren (S. 245). Dass aber längere Zeit über wirklich zwei unabhängig von einander entstandene Typen existirten, beweist gerade der Umstand, dass sie sich auch auf einer und derselben Darstellung begegnen können. Der sogenannte Sarkophag Gregors V., d. h. ein 1592 gefundenes altchristliches Relief im Vatikan, zeigt, dass man mit Bewusstsein bald nach dem älteren, bald nach dem jüngeren Typus griff. Für das Mittelbild, Christus auf einem Berge als himmlischer Lehrer der Welt, ist der bärtige Typus gewählt. Für die Darstellungen aus der heiligen Geschichte zur Rechten und Linken behielt man die Jünglingsgestalt bei. Sowohl Schultze (S. 147) wie Hauck (S. 59) schliessen daraus, dass der frühere Typus längere Zeit da festhaftete, wo Christus in die menschlichen Verhältnisse unmittelbar eintritt, der spätere dagegen dazu diente, ihn in feierlicher Erhabenheit und Einzigkeit zur Darstellung zu bringen. Doch giebt es Ausnahmen genug, und werden solche von Hauck (S. 61f.) und Schultze (S. 156) anerkannt (vgl. auch Dietrichson, S. 247f., der aber S. 222f. 244f. eine etwas andere Scheidung durchführt).

Ein ähnliches Verhältniss wie auf dem genannten vatikanischen Sarkophag kehrt wieder auf einem Sarkophag aus Paolo fuori, welcher jedem Besucher des Lateran-Museums erinnerlich ist. Mit Recht hält auch noch Hauck (S. 60) an der herkömmlichen Deutung der Eingangsgruppe auf die Trinität fest. Dagegen soll nach V. Schultze (Archäologische

Studien, S. 148f. Katakomben, S. 149) die rechts von dem thronenden Vater stehende, gleichfalls bärtige Figur den Sohn nicht vorstellen können, weil dieser gleich in der anschliessenden Gruppe unbärtig und jugendlich erscheine. Die Antwort hierauf liegt in dem eben Ausgeführten. Die altchristliche Kunst — wendet Schultze weiter ein — kenne einen Christuskopf von so plebejischem, blödem Charakter überhaupt nicht. Aber die Bilder der drei Könige auf dem unteren Felde sind nicht minder blöde und plebejisch. Wir sahen schon, dass aus manchem ähnlichen Zerrbild nicht sowohl auf die Absicht, als auf das Unvermögen der alternden Kunst jener Zeit zu schliessen ist. Man denke nur an den geretteten Mosaik-Christus derselben Kirche, aus welcher der Sarkophag stammt. Der „greisenhafte, kahle Christuskopf eines Goldglases des 5. Jahrhunderts“ braucht zwar keineswegs als „Inschriften- oder Zeichnungsfehler“ zu gelten (Studien, S. 149), da er nur das Seitenstück zu dem „greisenhaften, altehrwürdigen Typus“ bildet, welchen auch die Apostelköpfe der Goldgläser zur Schau tragen (Katakomben, S. 150). Zur Vergleichung mit jenem Sarkophag dagegen eignet er sich schon darum nicht, weil unser Relief-Christus weder kahl noch greisenhaft ist. Wäre übrigens das Bild des Sohnes so beispieillos hässlich, so wäre dasselbe auch vom Bild des Vaters zu sagen, welchem es durchaus gleichwerthig ist. Schultze selbst sagt, dass alle drei Gestalten „ohne wesentlichen Unterschied alt und bärtig gefasst sind“ (Studien, S. 148). So wird also auch das dogmatische Prädikat „gleichwesentlich“ nicht als Instanz gegen die Beziehbarkeit gelten dürfen, und unser Relief stellt am wahrscheinlichsten das erste Beispiel einer, allerdings erst in der späteren romanischen Kunst mehrfach vorfindlichen, recht eigentlich tritheistischen Auffassung der Gottheit dar. Denn auch der heilige Geist nimmt nicht sowohl eine „subordinirte Stellung hinter dem Stuhl“, als die ihm einzig übrig bleibende Stellung auf der dem Sohne entgegengesetzten Seite des Vaters ein. Oder was sollten diese beiden Figuren sonst vorstellen? Nach Schultze Engel. Dies aber hält selbst Overbeck, der sonst seine Auffassung mit gebührendem Lobe begleitet, für

höchst unwahrscheinlich (Theologische Literaturzeitung, 1881, S. 350f.).

„Wenn irgendwo. so tritt hier das Motiv an den Tag, das zur Aufstellung des neuen Typus führte“ — bemerkt Hauck anlässlich des eben besprochenen Sarkophages, und wenn die von ihm vertretene Deutung richtig ist, so lässt sich dem Schlusse schwerlich entgehen, dass das Auftreten des bärtigen Typus nicht bloß zufällig mit dem Abschlusse des arianischen Streites am Ende des vierten Jahrhunderts zusammentrifft. Zum Angesichte des Gottgleichen stimmten die Züge des jugendlichen Hirten nicht mehr; die dogmatische Vorstellung forderte namentlich in Rom, wo man von Anfang an athanasianisch war, eine andere bildliche Darstellung (S. 20f. = 56f.). In der That erklärt das Interesse der Orthodoxie zwar nicht, wie Hauck meint, die Entstehung (vgl. dagegen Kraus: Encykl. S. 28; auch Schultze: Zeitschr. S. 311), wohl aber die je länger desto entschiedener ausfallende Bevorzugung des bärtigen Typus, in dem es zugleich das Andenken an den häretischen Ursprung des betreffenden Typus vollends unwirksam und so recht aus der Noth eine Tugend machte (vgl. auch Dietrichson, S. 161f. 167f.). Jener Eindruck zwar nicht des Schönen, aber des Mächtigen, Erhabenen, Uebermenschlichen, auf welchen sich Hauck beruft (S. 58), eignet allerdings erst den späteren Formen dieses Typus etwa von Mitte des fünften Jahrhunderts, den Zeiten des ausgebildeten christologischen Dogmas, an, während die früheren Formen, wie Schultze richtig einwendet (Katakomben, S. 155. Zeitschr. S. 311), von der „vollen Gottheit“ noch schweigen. Letzteres thun sie darum, weil das Bild, zu welchem die Kirche griff, nicht von vornherein dem Zeus selbst glich, sondern erst allmählich unter den darauf einwirkenden Einflüssen der Christologie jene von Hauck beschriebenen Züge gewann: „die mächtige Stirne, das gewaltige Auge, die bis zur Uebertreibung kühn geschwungenen Brauen.“ Was aber thatsächlich nur eine unentwickelte Stufe der Ausbildung bedeutet, darf nicht unter den Gesichtspunkt bewussten Verzichtes auf Idealität gebracht werden (gegen Schultze, S. 309), wobei überdies die doppelte Paradoxie herauskäme,

dass wenn die Theologen ein hässliches Bild verlangen, die Künstler ein schönes bieten, wenn aber jene zum schönen sich bekehren, diese dafür ein gemein realistisches aufbringen (gegen Schultze, S. 310).

Konnten wir das eine der von Hauck angewandten Motive wenigstens in relativer Geltung belassen, so gilt ein Gleiches auch von dem anderen, der Nothwendigkeit, Bilder in grösseren Dimensionen für die Basiliken zu malen (S. 21 = 57, 23 = 59). Auch nach Heuser (S. 7. 14) hängt der Uebergang vom früheren Typus zum späteren damit zusammen, dass die Kirche aus den engen und dunkeln Räumen der Privathäuser und Katakomben an das Tageslicht der Oeffentlichkeit trat. Das Bild, welches die Basiliken zierte, konnte zwar, wie genug Beispiele darthun, auch noch den guten Hirten zur Darstellung bringen. Andererseits weisen aber auch schon älteste Mosaiken den bärtigen Christus auf, und zwar so, dass sich jenes Streben nach übermenschlichem Ausdruck sehr bald und sehr entschieden geltend macht. Unerledigt bleibt aber bei Hauck wie bei V. Schultze die Hauptfrage, woher die Kirche den neuen Typus bezogen habe. Frei *ad hoc* erfunden hat sie ihn schwerlich, und von selbst ist der ideale Jüngling auch nicht im Laufe der Jahre zum Manne ausgewachsen. In Wahrheit dürfte vielmehr die Kirche nur einer bis jetzt zurückgestellt gewesenen Darstellung allmählich den Vorzug zuerkannt haben.

Auf Rechnung der erwähnten Mosaik, welche von der constantinischen Zeit bis ins Mittelalter zur inneren und äusseren Ausschmückung der Kirchen angewandt wurde, ist es hauptsächlich zu schreiben, wenn es keineswegs eine directe Linie ist, die von der Domitillakatakomben und den Lateranarsarkophagen zur Renaissance führt, sondern ein förmlicher Degenerationsprocess dazwischen liegt. Bei dem raschen Zurücktreten der Plastik gehören die meisten Christusköpfe aus der alten Reichskirche der musivischen Kunst an. „Diese Kunstform — sagt Hasenclever (Jahrbücher für protestantische Theologie, 1881, S. 100) — war in ihrer Farbenpracht so recht geeignet, den Gedanken der triumphirenden Kirche beim aufkommenden Pomp ihres Gottesdienstes zum

Ausdruck zu verhelfen, aber auch deren Verweltlichung wie die Starrheit ihrer dogmatischen Formen darzustellen.“ Ersteres gelte besonders von Rom, wo übrigens die älteste christliche Mosaik zu finden ist, ausführlich beschrieben von de Rossi (*Mosaici cristiani e saggi dei pavimenti delle chiese di Roma*, 1872 f.). Wir können freilich weniger auf Weltlichkeit als auf classische Reminiscenzen erkennen. Noch ein sehr edler Kopf, nach Crowes Urtheil „völlig antik“, vielleicht sogar noch dem vierten Jahrhundert angehörig, begrüsst uns in der Kirche der Pudenziana. „Christus, eine grossartig gedachte Gestalt, erblickt man in der Mitte einer Reihe von Heiligen: das Antlitz ist oval, die lang herabwallenden Haare sind in der Mitte gescheitelt, die Stirn ist eben, die Nase lang und schmal, Lippen und Kinn sind von mässigem Barte bedeckt“ (Hauck, S. 17 = 53). Schon erheblich zurück steht das gleichfalls noch im antiken Stil gehaltene Apsisbild von Cosma e Damiano, etwa 530 entstanden (vgl. Crowe, S. 16f.): „ein goldener Nimbus umgiebt das mächtige Haupt, gewaltig ist vor Allem die Bildung der Augen und der Stirn“ (Hauck, S. 18 = 54). Fast etwas gemein gerathen ist das schon unter Leo dem Grossen entstandene Brustbild an dem alten, durch den Brand nicht zerstörten, Triumphbogen der grossen Paulskirche fuori, ein „grämliches, altes und düsteres Gesicht“ (Crowe, S. 15), über dem man sich, wie Dietrichson treffend bemerkt (S. 275), an den im Lentulusbrief hervorgehobenen Zug erinnert: *qui nunquam visus est ridere*. „Hier ist der Ausdruck nicht mehr ernst, sondern finster, der Blick der Augen beinahe zornig; ebenso trägt der Christus in der Unterkirche San Clemente starre, aller Milde bare Gesichtszüge“ (Hauck, S. 18 = 54). Völlig mönchisch endlich ist bereits der thronende Christus von San Lorenzo fuori gerathen, etwa 580 entstanden, aber um 900 stark restaurirt. Nicht zu vergessen ist, dass diese Darstellungen schon ihrer äusseren Anlage und Anordnung zufolge es darauf abheben, einen Christus zur Anschauung zu bringen, der schlechthin göttlicher Natur ist; der Himmel sein Thron, die Erde zu seinen Füßen. Daher auch die Menschen meist scheu bei Seite stehen, niederfallen, ihr An-

gesicht verbergen — dies Alles im sprechenden Gegensatz zu dem bartlosen Sarkophagentypus, da sie mit ihm wie mit ihresgleichen verkehren (vgl. Schultze, S. 311f.)

Es ist freilich die Frage, ob es blos an der sinkenden Kunst gelegen hat, wenn man nunmehr mit Vorliebe dem Ausdruck des Heiligen in Abmagerung und Skrophulosität nachstrebt. Burckhardt macht dafür lieber die Verkümmernng des Menschheitstypus selbst, die unter den grossen Calamitäten der Zeit vor sich gegangene Veränderung des äusseren Menschen zu seinem Nachtheil verantwortlich (S. 254 f.). Indessen schlägt auch jetzt der ursprünglich erhabene Typus hier und da in erkennbarer, ja überraschender Weise durch. Gern würde man verweisen auf ein Mosaikbrustbild, welches den kalixtinischen Typus am reinsten und ohne Nimbus darstellt. Aber seine Abbildung bei Glückselig (S. 93) ist idealisirt, es selbst so stark restaurirt, dass de Rossi es als unecht wieder aus dem *Museo cristiano* des Vatican entfernt hat (vgl. Kraus, S. 27. Roma sott. S. 298). Um so mehr fällt ins Gewicht das eine der beiden musivischen Bilder der Capelle Santo Aguilino in der Lorenzokirche zu Mailand, etwa dem fünften oder sechsten Jahrhundert angehörig. Nicht blos die natürliche Freiheit der Bewegung erinnert an die alte Tradition, sondern auch die jugendliche Kraft und Schönheit des übrigens unbärtigen Gesichts, das man nicht nach der Abbildung bei Garrucci (tav. 234) beurtheilen darf. Schon dieses Bild weist auf ravenatischen Ursprung (Dietrichson, S. 251). Und so gehört denn vor Allem hierher das vom Schimmer der Schönheit noch ebenso wenig verlassene, zugleich hoheitsvolle und tiefsinnige Antlitz des zwischen vier Engeln thronenden Christus der neuen Apollinariskirche zu Ravenna aus der Mitte des sechsten Jahrhunderts. Kraus hat sich ein Verdienst dadurch erworben, dass er dieses Bild in deutlicher und vollständiger Form allgemein zugänglich gemacht. Der in der „Realencyklopädie“ und auf dem Titelblatte des Vortrags „über Begriff, Umfang, Geschichte der christlichen Archäologie“ (1879) mitgetheilte Holzschnitt entspricht wenigstens ganz dem Eindruck meiner Erinnerung. Den richtigen Byzantinismus stellen dagegen die dem siebenten

Jahrhundert angehörigen Christusbilder von Santo Apollinare in classe dar mit der muskulösen Stirn und den gedankenvoll zusammengezogenen Brauen. Ueberhaupt aber bieten uns die kirchlichen Monumente dieser merkwürdigen Stadt, deren Betreten uns noch heute aus der Gegenwart in die Zeiten der West- und Ostgothen versetzt, die ganze Scala von dem jugendlich bartlosen bis zu dem düster blickenden, seine Gottheit im Schrecken offenbarenden Christus. Es entspricht einem oben (S. 102) geltend gemachten Kanon, wenn in der genannten Kirche der lehrende und heilende Christus auf 13 Bildern bartlos, der leidende auf 13 entsprechenden bärtig erscheint. Einen schon erwähnten (S. 94) jugendlichen Christus mit einem freundlichen Anflug um den Mund und mit vollem braunen Haar bietet die 547 geweihte Kirche San Vitale. „Aber die grossen starren Augen, die majestätische Haltung, der ernste Blick der neben ihm stehenden Engel, welche zwei zaghaft aufschauende Heilige herbeiführen: alles dies verschleiert sofort wieder die Erinnerung an das vorconstantinische Christusbild“ (Schultze, S. 314). Auch die Mosaiken in der fast unangetastet erhaltenen Grabkirche der Kaiserin Galla Placidia stellen den guten Hirten und den drohend dareinsehenden Kreuzträger sich gegenüber, wobei übrigens Hauck (S. 25 = 61) richtig bemerkt, dass auch die erstere Darstellung schon in den Herrlichkeitstypus der Reichskirche hereingewachsen ist; im Unterschiede von dem altkirchlichen Typus des guten Hirten begegnet uns hier ein in einen Hirten verkleideter Christus (S. 11 = 47), aber allerdings noch ein unbärtiger. Da ein anderes Mittelglied auch die Goldgläser darbieten (vgl. V. Schultze: Zeitschrift für Kirchengeschichte, III, S. 284), ist man also keineswegs genöthigt, mit Richter (die Mosaik von Ravenna, 1878, S. 117) einen entschiedenen Bruch zwischen den Katakombenbildern und der auf griechische Vorbilder zurückgreifenden Mosaik zu behaupten.

Aber auch bezüglich der ästhetisch weniger befriedigenden Exemplare werden Grimm (S. 38) und Hase (S. 262) wohl das Richtige gesehen haben, wenn sie der Meinung sind, dieselben seien nur durch die Hülfslosigkeit der gleichzeitig sinkenden Kunst verhindert, schön zu sein, weshalb die spätere

Malerei innerhalb derselben Grundzüge auch wieder grosse Schönheit zu entfalten vermochte. Für jetzt aber konnte man zum Ausdruck des dogmatisch und kirchlich verfestigten Christenthums nicht sowohl das inneres Seelenleben hervorzaubernde Spiel von Farbe und Licht, als die vermöge ihrer Technik einem festen Kanon zustrebende Mosaik brauchen (Hasenclever, S. 101). Der solcher Gestalt sich consolidirende byzantinische Typus bietet in der Regel ein längliches, zuweilen selbst hageres Gesicht, kurzen Bart, schlechtes Haar. „Das Ideale wird in dem tiefen Ernst, dem herben und strengen Ausdruck gesucht, den die ungewöhnliche Länge der Nase steigert“ (Grimm, S. 37). „Jeder Zug freundlicher Milde, sympathischer Stimmung ist ausgetrieben“ (Schultze: Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft, S. 313).

Nachdem Bilder einmal vorhanden waren, galt es ihre Entstehung zu erklären. Also zuerst die Bilder, dann die Legende — nicht umgekehrt. Die wirkliche Geschichte von der Entstehung der Christusbilder haben wir erzählt. Von dieser wirklichen Geschichte aber hatte die Kirche kein Bewusstsein; und wenn sie ein solches gehabt hätte, hätte sie damit nichts anfangen können. Eine neue Entstehungsgeschichte wäre *ex post* zu erfinden gewesen. Das leistete nun aber die Legende. Eine solche existirt in zwei Formen, einer morgenländischen und einer abendländischen. Die morgenländische ist die Abgarlegende, die abendländische die Veronikalegende. Beide haben ein Gemeinsames, die übernatürliche Entstehung des Christusbildes: dies so zu sagen der dogmatische Kern, die Tendenz der Sagen. Warum übernatürliche Entstehung? Ein auf Erden wandelnder Gott kann von menschlicher Hand nicht adäquat abgebildet werden. Die Kirchenväter seit Origenes sagen es ja, dass Christus eine bestimmte Gestalt nicht gehabt habe. Noch bei dem geistlichen Dichter Werner vom Niederrhein lautet die Legende so, dass Christus selbst sein Angesicht für nur im Himmel bekannt erklärt, von dannen er ist; alle menschlichen Versuche, ihn zu malen, erweisen sich als vergeblich. Existirten daher Bilder von ihm, so konnte dem Zweifel an ihrer Echtheit und Treue nur dadurch gewehrt werden, dass ihr

übernatürlicher Ursprung nachgewiesen wurde. Vom schlechthin Wunderbaren können selbst Abbilder nur auf wunderbare Weise entstehen. Zugleich entsprach es dem die Kirche beherrschenden Zug und Trieb nach Uniformität, wenn fernere willkürliche Abweichungen von dem einmal überlieferten Typus dadurch zur Unmöglichkeit gemacht wurden, dass diesem Typus ein supernaturaler Charakter aufgeprägt wurde. Auch hier also verfuhr die Legende nicht blind, sondern sie that ihre Pflicht und Schuldigkeit.

So zunächst in Syrien. Schon Eusebius beschliesst das erste Buch seiner Geschichte mit der Erzählung von dem kranken König Abgar in Edessa, welcher einst mit Jesus in Correspondenz gestanden, nach dessen Himmelfahrt aber von einem Jünger mit Namen (Judas) Thaddäus bekehrt das Christenthum angenommen haben soll. Vielfach mit Eusebius übereinstimmend, aber umfassender angelegt ist die bruchstückweise von Cureton (1864), dann vollständig von George Philipps (1876) herausgegebene syrische *Doctrina Addaei*, ein wohl nach 360 in den Kreisen des edessenischen Diakons Ephräm entstandenes Apokryphum, welches die Tendenz verfolgt, das etwa erst seit 200 datirende Christenthum Edessas als apostolische Stiftung erscheinen zu lassen. Mit erschöpfender Genauigkeit hat Lipsius (die edessenische Abgar-Sage kritisch untersucht, 1880, S. 5f. 24. 52f. Vgl. dazu diese Zeitschrift, 1881, S. 187f. 1882, S. 190 und die „Theologische Literaturzeitung“, 1882, S. 199f.) die ganze Legende, zu welcher das, schon seit etwa 350 in Edessa vorhandene (vgl. jetzt auch V. Schultze, S. 302; anders dagegen Katakomben, S. 145f.) Christusbild Veranlassung gegeben hat, in den verschiedenen Stadien ihrer Ausbildung bis zur Verschmelzung mit der Geschichte von der Bildsäule in Paneas in der abendländischen Veronika-Sage beleuchtet.

Während in der Gestalt, in welcher Eusebius diese Stoffe kannte, das Bild noch gar keine Rolle spielt, wird zwar auch in der „Lehre des Addäus“ Abgar von Addäus noch ohne Bild geheilt. Aber Hanan, der Ueberbringer des königlichen Briefes und der göttlichen Rückantwort, benutzt sein Zusammentreffen mit Jesus zugleich zur Herstellung

eines Porträts, welches dann Abgar in seinem Palaste aufstellt. Tritt das Bild hier noch ganz abgerissen und wirkungslos in der Erzählung auf, so schreitet eine noch jüngere Sagenbildung dazu fort, dem Bilde wunderbare Heilkraft zuzuschreiben und es zu diesem Behufe auch selbst auf wunderbare Weise entstehen zu lassen. Letzteres ist bereits der Fall in den nicht vor dem fünften Jahrhundert entstandenen griechischen Akten des Thaddäus, in welchen Hanan den Auftrag mitnimmt, sich Jesu Gestalt genau zu merken. Trotz aller Anstrengungen vermag er aber solches nicht, weil, wie es wenigstens in einem Wiener Texte der Akten heisst, Christi Gesicht bald so, bald wieder anders erschien — ein Zug, welcher dann auch noch in späteren Formen bei Cedrenus und Konstantin Porphyrogenetes wiederkehrt. Um dem Manne zu helfen, taucht Jesus sein Angesicht in Waschwasser, trocknet es mit einem Linnentuche ab und prägt diesem zugleich sein Bild ein. Gegen Ende des sechsten Jahrhunderts erzählt Euagrius († 593) von einem nicht mit Händen gemachten, vielmehr von Gott selbst hergestellten Bilde (*εἰκὼν θεότευκτος*), welches Christus dem Abgar, der ihn zu sehen gewünscht, zugesandt hat; durch dieses Bild sei 545 Edessa von den Persern errettet worden, als diese die Stadt belagerten. Bald nachher (578) soll auch der griechische Heerführer Philippicus seine Soldaten vor einer Schlacht gegen die Perser, durch Vorzeigen eines nicht mit Händen gemachten Bildes angefeuert haben. Davon verschieden ist wieder das Wunderbild von Kamulium, welches 574 nach Konstantinopel kam und im Anfang des folgenden Jahrhunderts von Kaiser Heraklius gegen die Perser ins Feld geführt wurde.

Thatsächlich also existirten gegen Ende des sechsten und zu Anfang des siebenten Jahrhunderts Christusbilder von wunderbarer Entstehung (*εἰκόνες ἀχειροποίηται*), welche u. A. als Schutzmittel und Talismane wider die Perser gebraucht wurden. Auch in Rom gab es schon im achten Jahrhundert ein solches Acheiropoiet, welches zwischen 726 und 731 vom Patriarchen Germanus dem Papst Gregor II. geschenkt und 752 vom Papst Stephan III. in Prozession

nach Maria Maggiore gebracht wurde, als Aistulf ihn bedrängte. Dasselbe befindet sich jetzt in der Capella Sancta sanctorum im Lateran und scheint ein Gemälde in Lebensgrösse darzustellen; wenigstens stimmen die ihm zugeschriebenen Maasse mit denjenigen, welche Nicephorus der Gestalt Christi beimisst (Garrucci, III, S. 10); dasselbe gilt von den beiden Schweisstüchern in Besançon und Turin, darauf sich der Körper Christi, als er im Grabe lag, abgedrückt haben soll (vgl. Garrucci, tav. 1, Nr. 4 und 5). Beide sahen sich sehr ähnlich, so dass der Verlust des ersteren während der französischen Revolution nichts zu besagen hat. Es ist übrigens noch von einem dritten in Compiègne die Rede. Das Turiner, aus den Zeiten der Kreuzzüge stammend, wird sorgsam in der Capella del santo sudario im Dom verwahrt, und zwar so gut, dass des Jesuiten Garrucci Bemühungen, es zu sehen, so erfolglos waren, wie seine den Bildern in Rom geltenden Anstrengungen.

Die ganze Gestalt, wie sie die Abgarbilder wenigstens theilweise dargestellt haben, lenkt unsere Gedanken wieder zur Paneasstatue zurück. Diese existirte noch, als die „Lehre des Addäus“ entstand. Bietet diese Schrift die erste Spur von der Sage über die Entstehung des edessenischen Bildes, so liefert Moses von Khorene (um 470) das älteste directe Zeugniß von seinem wirklichen Vorhandensein in Edessa, wohin es Hanan gebracht habe (Dietrichson, S. 50). Mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit schliesst daher Dietrichson, dass das Abgarbild auf den Christuskopf in Paneas zurückgehe als auf das weit und breit im Morgenlande bekannte Porträt des Heilandes (S. 70). Damit fiel denn die letzte Möglichkeit, in dem Paneasbilde mit Schultze (S. 146) den älteren jugendlichen Typus zu vermuthen, wogegen bei entgegengesetzter Annahme die Continuität der hier dargestellten Entwicklung geschlossen erscheint. So wie gegenwärtig die Dinge liegen, wird man als das Wahrscheinlichste befinden müssen, dass die Paneasstatue die (nähere oder entferntere) Zeusähnlichkeit festgestellt hat und dieselbe von da auf das Abgarusbild übergegangen ist. Mag nun diese Statue einen Asklep oder mag sie einen Hadrian darstellen

der bärtige Typus ist im einen wie im andern Falle selbstverständlich. Die Münster'sche Münze giebt allerdings ein unbärtiges Bild, aber die Skulptur dürfte schwerlich über einen unbärtigen Hadrian verfügen, wie auch unbärtige Asklepe nur ganz selten vorkommen. Das also würde stimmen zu dem Schlussresultate, welches der norwegische Forscher formulirt wie folgt: „Theils durch den starken Synkretismus der Gnostiker des zweiten und des dritten Jahrhunderts, theils durch das weniger strenge Achthaben der Kirche während des vierten und fünften gestalteten sich Bilder, welche vermöge des naturgemässen Verhaltens ihrer Producenten zu antiken Vorstellungskreisen und Kunstformen die Hauptgöttertypen der drei griechischen Religionskreise in die christliche Kirche überführten. Nachdem der jugendlich starke und glaubensmuthige Geist der Christusgemeinde sich in den apollinischen Gestalten schnell und vorübergehend dargestellt hatte, wird der Zeus des Phidias die Centralfigur, deren Formen, weil Gott der Vater von den Christen nicht dargestellt werden durfte, auf den wesensgleichen Sohn übertragen wurden. Sobald ungefähr gleichzeitig die Macht des Gnosticismus gebrochen und die Scheu vor Darstellungen Christi gewichen waren, befand sich die Kirche im erbschaftlichen Besitze des Christusbildes. Nunmehr aber hat auch das Suchen nach einem wirklichen Porträt längst den Sieg über rein ideale Bedürfnisse davongetragen, und die griechische Jünglingsgestalt verschwindet hinter der Gestalt des bärtigen Zeus-Christus, in welcher man jenes Porträt zu besitzen glaubt, das von Paneas und Edessa aus bezeugt wird“ (S. 214f.).

Wir sahen, wie die Sage ihrer Aufgabe, wunderthätigen Bildern eine wunderbare Entstehung zu verleihen, dadurch nachgekommen ist, dass sie der schon vorhandenen Legende von Abgars Bekehrung die Wendung noch dem Bilde gab. Dabei blieb sie jedoch nicht stehen. Bei dem in der Mitte des achten Jahrhunderts schreibenden Johannes von Damascus (*de fide orthodoxa* 4, 16) will Abgar ein Bild Christi haben. Der abgesandte Maler hat keinen Erfolg wegen des himmlischen Glanzes, welcher in Jesu Angesicht strahlt. Da trifft Jesus selbst Abhülfe, indem er seinen Mantel an das gött-

liche Gesicht hält, sein Bild auf diese Weise darin abdrückt und es dem Abgar sendet. Die reichste Auffassung der Sage aber findet sich in einem eigenen Buche über das Abgarbild, welches dem Kaiser Konstantin Prophyrogenetes († 959) zugeschrieben wird. Hier ist neben der herkömmlichen zum ersten Mal auch einer anderen Form der Sage gedacht, wonach das wunderbare Bild erst am Todestage Jesu entstanden sei, als Jesus auf dem Kreuzweg sich den Schweiss vom Angesicht trocknete; dieses Tuch habe dann Thaddäus dem Abgar überbracht. Gleichwohl kennt man kein Abgarbild mit dem leidenden Zug (Grimm, S. 31). Die vorhandenen Exemplare entsprechen der älteren Legende. Die Thatsache selbst aber, dass viele solche Bilder existirten, wusste man damals schon leidlich zu erklären. Wie das Abdrücken im Tuche einem naiven Zeitalter gleichsam den mangelnden Besitz der photographischen Kunst ersetzte, so gebietet man auch über wunderbare Ersatzmittel unserer heutigen Vielfältigungskünste und erklärt damit die als theilweise Thatsache des gläubigen katholischen Bewusstseins bestehende „Vermehrung der Heiligthümer“. Der Jesuit Johannes Ferrandus schrieb 1647 über die Reliquien und bewies bei dieser Gelegenheit, Gott könne dieselben, weil nicht an logisches Urtheil gebunden, vermehren (*supremum numen dubio procul explicuisse potentiam in reliquiis multiplicandis seu replicandis*), so dass es also in verschiedenen Kirchen recht wohl verschiedene Dornenkronen, heilige Röcke, zahllose Kreuznägeln u. s. f. geben kann. Auf der Heimreise Hanans bleibt nach Konstantin jenes Tuch mit dem Bilde die Nacht über auf einem Ziegel bei Hierapolis liegen. Anderen Morgens haben die Hierapolitaner auch ein wunderbares Bild auf einem Dachziegel. Auch dieses Bild ist zwischen 963 und 969 nach Konstantinopel gekommen. In Edessa selbst vermehrt sich nach Cedrenus das Bild auf einem Ziegelstein, mit welchem es einst über dem Stadthor zugedeckt gewesen war. Somit hat es keinen Anstand, wenn das Abgarbild, wiewohl es, nachdem Edessa den Mohammedanern in die Hände gefallen war, nach Konstantinopel geflüchtet wurde (944), doch auch in Genua und Rom existirt. An jenen Ort war es zwischen

1360 und 63 von Konstantinopel verbracht und 1388 in der Kirche San Bartolomeo aufbewahrt worden, einem seit 1307 im Besitze flüchtiger Armenier gewesenem, 1650 aufgehobenen Gotteshause (vgl. Garrucci, tav. 1, Nr. 1). In Rom aber ist das Kloster San Silvestro in capite schon seit Jahrhunderten im Besitze eines solchen Bildes. Möglich, dass das echte oder eine seiner Kopien bei der Einnahme Konstantinopels durch die Kreuzfahrer (1204) ins Abendland herüberkam. Vom römischen Gemälde, davon 1368 eine Kopie für den Prager Dom genommen wurde, existiren überhaupt mancherlei Nachbildungen, welche aber sämmtlich mehr oder weniger idealisirt scheinen; eine davon hat Wilhelm Grimm seiner Abhandlung beigegeben. „Es ist ein edles Gesicht mit freier hoher Stirn, hellblickenden Augen, übernatürlich langer und gerader Nase, gescheitelten Haaren und einem nicht langen aber starken und dunklen, etwas röthlich gehaltenen Bart; keine Spur von Schmerz darin, im Gegentheil völlige Ruhe und Klarheit, leidenschaftlose, ideale Schönheit. Man kann nicht anders sagen, als dass es einen grossartigen Eindruck von Hoheit und Reinheit hinterlässt“ (S. 30). Dietrichson spricht von einer „fast abstrakten Ruhe“ dieses Gesichts und hebt als besonders charakteristisch den grossen Abstand zwischen Augen und Augenbrauen und die dadurch bedingte Länge der Nase hervor (S. 58).

Damit stehen wir vor dem richtigen mittelalttrigen Typus, kenntlich an der hohen Stirn, den grossen Augen und geschwungenen Brauen, der geraden Nase und dem spitz zugehenden Untergesicht, wie er noch nachwirkt in der Auffassung der alt-deutschen und niederländischen Schule, bei den Van Eyck, bei Rogier van der Weyde, bei Schongauer u. A. Etwas modernisirte Nachbildungen des Abgarbildes hat übrigens noch Pius IX. der Verehrung der Gläubigen empfohlen. Insonderheit ist die um 1870 in den süddeutschen Buchläden erschienene Photographie als die Kopie eines Smaragdes ausgegeben worden, welchen Innocenz VIII. vom Sultan als Lösung für dessen Bruder erhalten haben soll. Die Wahrheit davon reducirt sich darauf, dass das Bild aus dem 15. Jahrhundert stammt (Kraus: Encykl. S. 27).

Ganz der edessenische, ursprünglich stark orientalische Typus findet sich übrigens auf dem in Rede stehenden Bilde nicht mehr. Diesen beschreibt ein, fälschlich dem Damascener Johannes zugeschriebener, Brief an den Kaiser Theophilus, wenn er neben einigen nichtssagenden Allgemeinheiten und freilich auch neben der langen Nase von krausem Haar schwarzem Bart und namentlich von zusammengewachsenen Augenbrauen spricht. Letztere kommen noch in dem Malerbuch vom Kloster Athos, wie es scheint aber auch schon viel früher auf dem vatikanischen Elfenbein vor, sind dagegen später durchaus weggefallen. So namentlich in der vielgelesenen Schilderung von Gestalt und Gesicht Jesu, welche ein lateinischer, nicht vor dem elften Jahrhundert nachweisbarer Bericht des Publius Lentulus, angeblichen Amtsvorgängers von Pontius Pilatus, an den Senat von Rom enthält. Derselbe stellt nach Kraus eine Uebertragung aus dem Griechischen dar (S. 16), ist aber jedenfalls so nichtssagend und trivial, dass wir hier nur Folgendes daraus erwähnen wollen. Das Haar ist nach dem gewöhnlichen Texte gelockt, dunkel und glänzend um die Schultern fliegend, auf der Mitte des Hauptes gescheitelt; nach dem römischen Manuskript dagegen nussbraun, schlicht bis um die Ohren, von da lockig und die Spitzen heller. Man sieht hier, wie die ganze Schilderung nur Werth hat, sofern sie gleichzeitige Gemälde kopirt, weshalb sie auch in verschiedenen Exemplaren verschieden ausfällt. Der Bart dagegen wird schon hier als röthlich (*ruber*), nicht lang, in zwei Spitzen ausgehend bezeichnet. Dies stimmt mit dem römischen Abgarbild, und um sich den Zusammenhang dieses letzteren selbst mit dem Produkt der byzantinischen Kunst zu vergegenwärtigen, darf man nur z. B. den Christuskopf der Katakombe San Gaudioso zu Neapel damit vergleichen (Kraus: Roma sotterr. S. 300).

Von einer anderen Seite kommt dem römischen Abgarbilde eine letzte Schilderung entgegen, welche der byzantinische Kirchenschriftsteller Nicephorus Calistus (1330), der übrigens die Bilder Christi auf den Evangelisten Lukas zurückführt, in seiner Kirchengeschichte (I, 40) hinterlassen hat: das Gesicht länglich, die Nase etwas lang, der Bart licht-

braun, gelb oder röthlich (τὴν τρίχα τοῦ πάγωνος ξανθήν), nicht weit herabreichend. Hier, sowie in dem Malerbuch klingt noch Johannes von Damascus nach, wenn das Haar etwas zum Krausigen hinneigt. Dagegen ist es der spätere Typus, wenn es gleichwohl lang herabfällt. Die Gesichtsfarbe ist bei Lentulus und Nicephorus sanft geröthet, zugleich aber bei demselben, orientalische und occidentalische Züge vermischenden, Nicephorus, ferner im Malerbuch und bei Johannes von Damascus, welcher den syrischen Volkstypus vor Augen hatte, braungelb wie das Weizenkorn (σιτόχρους). „Er hatte ganz und gar die Art seiner gottseligen und makellosen Mutter.“ Dieser Schluss der Schilderung des Nicephorus ist bezeichnend; nicht blos sofern schon das alte Marienbild von Maria Maggiore in Rom die unverhältnissmässige Länge der Nase aufweist und überhaupt in jeder Beziehung ein Gegenstück zu dem Christusbilde von San Silvestro ist (Grimm, S. 53), sondern auch bezüglich des je länger desto ausschliesslicher begegnenden, gescheitelten Haupthaares. Auch der Lentulusbericht hat es aufgenommen. Durch denselben Zug aber zeichnete sich ja schon das bekannte älteste Marienbild der Katakombe S. Priscilla aus. Als auf Christusköpfe, für welche die Marienähnlichkeit besonders bezeichnend ist, sei auf tav. 89, Nr. 4 und tav. 155, Nr. 1 bei Garrucci verwiesen. Hier also liegt ein Hauptmotiv für Abweichungen von dem gewöhnlichen Zeustypus, während andererseits eine cyprische Münze (No. 28 der zweiten Münztabel bei Overbeck) auch einen Zeus mit gescheiteltem Haar möglich erscheinen lässt. Uebrigens aber läuft in der kirchlichen Legende die Geschichte des Marienbildes ganz parallel mit derjenigen des Christusbildes. Auch hier edessenische Bilder, durch Abdruck des Gesichts im Tuch erzeugt, auch hier sonstige Bilder, nicht von Menschenhänden gemacht, auch hier dennoch aber zugleich auch (durch Johannes von Damascus) Lukas und seine Malerkunst in Anspruch genommen, um die Echtheit der Bilder glaubhaft zu machen. Uebrigens giebt es für den Malerberuf dieses Lukas, welchem eine Inschrift das sogenannte Salvatorbild in der Kapelle über der *Scala santa* beim Lateran zuschreibt, keine

Zeugnisse vor dem Papst Gregor II., welcher ein Christusbild auf ihn zurückführt. Seine Malerschaft steht daher lediglich im Dienste der Legende vom Christus- und Marienbilde. Die vorhandenen Lukasbilder aber zeigen den Abgartypus und sind Erzeugnisse des späteren Byzantinismus (Kraus: Encykl. S. 17).

Wir werfen einen Rückblick auf die Entwicklung des Christusbildes in der griechischen Kirche, mit der wir nunmehr abschliessen. Die byzantinische Kunst, unter dem Einflusse einer im Grunde siegreich gebliebenen monophysitischen Auffassung stehend, sucht die göttliche Erhabenheit dadurch zu noch strengerem und zweifellosem Ausdruck zu bringen, dass sie den Sohn auch bezüglich des Alters dem Vater nähert. So entsteht der Pantokrator-Typus, eine noch düsterere Brüdergestalt des römischen Mosaik-Christus (vgl. Dietrichson, S. 274, 279). Zugleich siegt auf dem Concilium quinisextum 692 diese Christusdarstellung auch kirchenrechtlich, und das zweite Concil von Nicäa 787 entzieht den Typus jeglicher individuellen Gestaltung. Uns berührt übrigens näher die auf dieser den Bilderdienst kanonisirenden Versammlung oft geführte Klage über die, den Bilderstürmern zur Last gelegte, Zerstörung zahlreicher Dokumente und Belege zur Bildergeschichte. Seither wiederholen die Maler und Mosaikbildner der orthodoxen Kirche in unzähligen Exemplaren sklavisch immer nur dieselben Züge. „Die junge schöne Göttin der Kunst wird an eine Leiche gefesselt“ (S. 281). Zwischen 1100 und 1500 stellt ein Mönch auf dem Berge Athos in dem von Didron herausgegebenen „Handbuch der Malerei“ (deutsch von Schäfer, 1855) die längst beobachteten Regeln zusammen. „In dieser Weise gestaltet, geht nun das Christusbild durch die Hunderte und Tausende von kleinen Kirchen, welche die christliche Türkei, Griechenland, die Inseln des Archipelagus und das heilige Russland besitzen.“ „Wer ihn einmal in den dunkeln Kirchen Griechenlands gesehen hat, diesen Christus-Allherrscher, vergisst seiner nie wieder; ein Bild des Schreckens verfolgt ihn durchs ganze Leben. Wir verstehen dann die Bedeutung, welche dieser Typus für jene abergläubischen

Zeiten gewonnen hat. Die Linien des hageren Gesichtes sind hart und streng, die Nase auffallend lang, die Augen starren düster wie in eine ewige Nacht hinein, die Farbe ist ledern oder leichengrün“ (S. 284f.). In demselben Maasse, wie in dem gesunkenen Rom die Kunst fast ausschliesslich in die Hände eingewanderter byzantinischer Künstler übergeht, beherrscht der strengere Byzantinismus auch die römische Mosaik bis tief in das Mittelalter hinein. Noch unmittelbarer erinnert an Byzanz die Markuskirche in Venedig (S. 287), wo gelegentlich Christus zum Greise wird mit grauweissem Haar und Bart (S. 298).

Mit dem Byzantinismus hängt aber auch die romanische Kunst des Abendlandes zusammen, welche den sog. Salvatorotypus hervorbringt (S. 300 f.). „Nur allmählig werden die Formen voller und kräftiger, die Gliedmaassen kürzer und gedrungener“, und endlich bemächtigt sich das reiche Leben und zarte Gefühl der gothischen Kunstperiode auch des Christusbildes. Der Typus aber ist noch immer derjenige des Abgarbildes. Noch ein von Avignon datirter päpstlicher Ablassbrief von 1350 zeigt in der Initiale das mit dem älteren Veronikabild in St. Peter übereinstimmende Silvesterbild (S. 311).

Damit haben wir den berühmtesten Namen der Christusbildlegenden genannt — Veronika. Nicht bloss die Frau, welcher das betreffende Bild zu Theil wurde, auch es selbst heisst im Mittelalter Veronika, und es hat deshalb etwas Bestechendes, wenn nach Mabillon und Papebroek heute noch Schultze (Zeitschr. S. 303) meint, der Name sei aus dem lateinischen *vera* und dem griechischen *ihon* mit Umstellung der Buchstaben gleichsam zusammengeronnen. Aus der nicht mehr verstandenen Etikette, darunter die wunderbaren Bilder gingen, wäre ein Frauenname geworden. Aber seit Reiske (*de imaginibus Jesu Christi*, 1685) gilt er vielmehr als Latinisirung von Berenice oder Beronika, was die macedonische Form ist für Pheronika, d. i. Siegbringerin. Noch in einer römischen Urkunde vom Jahr 1011 hat sich der Name Berconica erhalten. So aber heisst schon in der judenchristlichen Legende des zweiten Jahrhunderts, wie sie in den Clementinen nieder-

gelegt ist, die von Jesus geheilte Tochter des phönizischen Weibes. In den Pilatus-Akten (cap. 7) dagegen ist der Name bereits übergegangen auf jene andere Kranke, die Jesus nach Matth. 9, 20—22 von zwölfjähriger Krankheit geheilt hat. Auch sie, die bei Rufinus, Cassiodor, Cedrenus und Malala Bernike heisst (Kraus, S. 19f.), wird obnedies nach Tyrus versetzt. Dass sie aber gerade den Namen Bernike trägt, erklärte schon Maury aus der Rolle, welche diese Figur der evangelischen Geschichte bei den Ophiten und Valentinianern spielt. Wie diese die ganze evangelische Geschichte allegorisirten, so sahen sie speciell in jener Frau ein Bild der sog. Prunikos, einer gefallenen und vom Heiland wiedererlöstem Untergottheit. Der zufällige Anklang von Prunikos an Beronike veranlasste die Benamung der Frau.¹⁾ Jetzt ist es an der Zeit, noch einmal jener von Eusebius und Sozomenus bezeugten Erzgruppe in Paneas zu gedenken. Wie die männliche Figur, ursprünglich vielleicht Aeskulap, zum Christus wurde, haben wir schon gesehen. Was man aber in dem Weibe sah, das ist also richtig die Beronike, die spätere Veronika, welche jenes erste Bild Christi aufgestellt hat. Alle späteren Sagen von dem Christusbilde, das in den Besitz der Veronika gekommen sein soll, können ursprünglich nur bezweckt haben, die Treue der in Erz gegossenen Gesichtszüge jenes angeblichen Christus auf der Bildsäule zu Paneas zu beglaubigen. Hier liegt die Wurzel der Legende vom Veronikabild — abermals zugleich ein Beweis von der für den späteren Christustypus Epoche machenden Bedeutung jenes Monumentes, wie für das gnostische Dunkel, darin sich die rückwärts verfolgte Entwicklung zuletzt verliert.

Der soeben dargelegte Sachverhalt hat sich erst der kritischen Theologie unserer Tage ergeben, indem z. B. Lipsius in der Veronikasage eine Combination der edessischen Lokallegende mit der christlichen Auffassung des

1) Die Ableitung Dietrichsons (S. 63) von einer nordfranzösischen und belgischen Lokalheiligen, der gegen Blutfluss wirkenden Venica, (von *vena*, Blutader), würde voraussetzen, dass die Sage von den angegebenen Regionen aus sich verbreitet habe.

Erzbildes von Paneas entdeckte (die Pilatus-Akten, 1871, S. 36; die Abgarsage, S. 62f.). Dagegen hat schon vor einem Menschenalter Wilhelm Grimm die Geschichte der seit etwa 500 nachweisbaren (vgl. auch Lipsius in dieser Zeitschrift, 1881, S. 191), dann in vielen Modifikationen durch das ganze Mittelalter hinlaufenden Veronikasage gegeben, die nichts ist als der im Abendland weitergebildete Abklatsch der älteren edessenischen Legende vom Abgarbild. An die Stelle des Addäus, welcher übrigens selbst aus Paneas, dem Standorte des Erzbildes Christi gewesen sein soll, tritt hier eine jüdische Frau, an die Stelle des Königs Abgar ein römischer Kaiser. Nach der ältesten Gestalt der Sage wie die *Mors Pilati* sie enthält, ist es Tiberius (vgl. Lipsius, S. 65f. Dietrichson, S. 31). Die späteren Formen lassen ihn speciell am Aussatz erkrankt sein; da hört man von einer einst von Christus geheilten Frau mit Namen Veronika oder Veronix. Dieselbe ist im Besitze eines Bildes Jesu. „Ein vil herez Bild han ich von sinen Gnaden,“ — sagt sie in der Kaiserchronik. Der kranke Fürst wird vom blossen Anschauen desselben gesund. Auch hier wissen die früheren Dichtungen nur von einem schmerzfreien, von überirdischer Schönheit leuchtenden Antlitz, welches Christus der Veronika verschafft hat, indem er sein Angesicht in einem Tuch abdrückte. Erst gegen Ende des Mittelalters begegnet uns — und zwar zuerst nur andeutungsweise — jene andere Form der Legende, in welcher dieselbe gegenwärtig von der römischen Kirche anerkannt wird. Hiernach reichte dem sein Kreuz nach Golgatha schleppenden Heiland eine mitleidige Frau aus Jerusalem mit Namen Veronika ihren Schleier, um sich Schweiss und Blut damit abzutrocknen. Er giebt ihr das Tuch zurück, aber als Zeichen seiner Gnade ist sein Angesicht darauf abgedrückt. Auch hier also wiederholt sich die spätere Wendung der Abgarsage. Dem entspricht endlich der Charakter der Veronikabilder, welche die mittelalterliche Kunst producirt. Zuerst, d. h. seit dem vierzehnten Jahrhundert nachweisbar, ein göttliches, ruhiges, schmerzfreies Gesicht ohne Dornenkrone, die Nase lang, das röthliche Haar schlicht herablängend; der kurze Bart gespalten

— einfach das Abgarbild, wie wir dasselbe bereits kennen. Dann aber mischen sich allmählich Leidenszüge in das Antlitz; es tritt die Dornenkrone hinzu, in der Kunst überhaupt seit etwa 1300, auf den Veronikabildern erst etwas später nachweisbar (Grimm, S. 44, 50). Im Frauenhause zu Strassburg liegt unter den Münstertrümmern noch ein grosser steinerner Christuskopf mit der Dornenkrone, der einst schon im romanischen Theil des Münsters gestanden hat. Hier und anderswo (vgl. Wilhelm von Köln in München) verändert sogar die Dornenkrone den Typus nicht wesentlich. Nur allmählich vollzieht sich der Uebergang in das volle Schmerzensbild, wie wir es zumeist aus Dürers Holzschnitten kennen.

Ehe wir diese Entwicklung und die Entstehung des eigentlichen *Ecce homo* weiter verfolgen, muss noch bemerkt werden, dass sich auch des echten Veronikabildes wie des Abgarbildes verschiedene Orte rühmen. In erster Reihe steht natürlich auch hier Rom, so dass Dietrichson in der ganzen Legende geradezu eine tendenziöse Erfindung der römischen Kirche erkennt, welche sich auch in dieser Beziehung mit der orientalischen habe messen wollen (S. 25f. 45). Jacopo Grimaldi, welcher unter Paul V. Zeugnisse über das römische Bild sammelte, theilt mit, dass schon in der älteren Peterskirche Papst Johann VII. im Jahre 705 einen Tabernakel zur Bewahrung des Veronikabildes errichtet habe, was angesichts der Thatsache, dass Gregor II. im Bilderstreit vielmehr auf das Bild in Edessa verweist, kaum glaubhaft ist (Dietrichson, S. 41 f.). Später ist nur noch von einem Bilde in Santo Spirito die Rede, welches aber Bonifacius VIII. 1297 in die Peterskirche gebracht haben soll. Dies wäre nach Dietrichson der Moment, da der Herrlichkeitstypus mit dem Leidentypus vertauscht worden ist (S. 36f.). Ein *Altare sancti sudarii* soll schon 1011 in Rom geweiht worden sein (Kraus, S. 18); aber nachweisbar ist erst seit Urban V. († 1370) von einem *sudarium salvatoris* als unter den Reliquien der Peterskirche zu Rom befindlich die Rede. Dort soll Luther 1510 das Bild gesehen haben, in Wahrheit freilich nur ein Brettlein und ein Tüchlein darin. Im Jahr 1606 ward es in die neue Peterskirche gebracht und

seither in einer der vier mächtigen Kuppelsäulen aufbewahrt. Ein auf competentem Augenzeugniss beruhendes Urtheil über dieses Bild existirt nicht. Nur fürstliche Personen, die zuvor Titulardomherren von St. Peter geworden sind, dürfen es sehen. Dem Volk ist es im December 1854 ausgestellt gewesen und wird es alljährlich am Charfreitag gezeigt, aber so, dass weder Dietrichson (S. 24) ohne, noch Hase (S. 261) mit Fernglas etwas Anderes zu sehen vermochten als Rauch und Nacht. Darauf dass es im Gegensatze zu dem älteren Typus zu den schmerzbewegten Bildern gehört, führt wohl der Name „Schweisstuch.“ Jeder Zweifel an dem erst mittelalterlichen Ursprung des Bildes wäre beseitigt, wenn sich feststellen liesse, dass das Bild geschlossene Augen, einen halbgeöffneten Mund und Blutstropfen aufweist, d. h. durchaus schon als Schmerzensbild auftritt (vgl. darüber Garrucci, S. 8). Ebensowenig ist darüber ins Klare zu kommen, was die sonst noch auf den Besitz des Veronikabildes Anspruch erhebenden Städte, namentlich Iacon in Andalusien (die Kathedrale mit der *santa faz*), im Grunde aufzuweisen haben. Man nennt auch Mailand und Lucca, woselbst sich im Tempietto des Domes jedenfalls das berühmte, von Dante (inf. 21, 48) erwähnte *Volto santo* befindet, ein angeblich von Nikodemus aus Cedernholz geschnitztes Bild des Gekreuzigten mit Krone und prachtvollem Aermelrock, welches 782 aus Beryt hierher gekommen sein soll.¹⁾

Die Erwähnung des *Volto santo* führt uns auf die Geschichte des Crucifixes. Der Anhaltspunkte und Data zur Beurtheilung des Sachverhaltes sind es viele. und wir haben bereits eine eigene „Kunstgeschichte des Kreuzes“ (von Stockbauer, 1869). Thatsache ist, dass Bilder des Gekreuzigten verhältnissmässig spät auftauchen, während doch das

1) Ueber die seltsame Weiterentwicklung dieses Bildes zur sog. heiligen Kümmerin vgl. Dietrichson, S. 367f. Uebrigens weichen von dem Bilde, das er giebt (Fig. 3), die Photographien, welche heutzutage in Lucca verkauft werden, vielfach ab und sehen aus wie Modernisirungen, zumal im Schnitt des Gesichtes und des Bartes. Freilich stimmen auch die kursirenden Kopien des römischen Bildes nicht unter einander überein. Nach Kraus (S. 19) stellen sie das Gesicht schmaler, die Stirn höher dar, als das ganz ähnliche Abgarbild.

Kreuz selbst schon ganz früh als zauberhaftes Symbol des Christenthums galt. Aber bildliche Darstellung hat darum das Kreuz keineswegs von Anfang an gefunden, noch viel weniger der Gekreuzigte. Worin liegt der Grund dieser überraschenden Erscheinung?

Gewiss nur zum Theil, und zwar zum geringeren Theil, in der Verachtung, welche den „Verehrern des Kreuzes“ (*crucis religiosi* — sagt Tertullian im Apologeticus, cap. 16) anlässlich des schimpflichen Galgens anhaftete, daran ihr Herr und Meister geendet hatte, wiewohl auch dieser Umstand nicht wirkungslos blieb. Das früheste Bild eines Gekreuzigten, das wir überhaupt besitzen, begegnet uns in jenem rohen Spottbilde, welches etwa um 200 ein Slave auf eine Wand der Kaiserpaläste auf dem Palatin kritzelte. Darüber hat erst kürzlich Hasenclever in dieser Zeitschrift (1881, S. 98) berichtet; hier sei nur noch darauf hingewiesen, dass uns die zur Verhöhnung eines christlichen Mitsclaven entworfene Zeichnung nicht einmal Aufschluss über die, unter den Gelehrten streitige und mit völliger Sicherheit nicht mehr zu entscheidende, Frage giebt, ob ausser den Händen auch die Füße der Hinzurichtenden angenagelt wurden. Kein Bildwerk des eigentlichen Alterthums steht zu Gebote, welches hierüber Belehrung böte, trotzdem dass sonst die ganze Breite des Lebens zur Darstellung gebracht wird und selbst abschreckende Scenen keineswegs völlig vermieden sind. Um von den so häufig dargestellten Scenen der Opferung Iphigenias oder Polyxenas zu schweigen, bebte die antike Plastik selbst vor der Abschächtung ganzer Reihen von Gefangenen nicht zurück. Aber die Kreuzesstrafe galt als allzu verächtlich, allzu niedrig, allzu widrig, um einer künstlerischen Darstellung würdig oder fähig zu sein. Wer einer so jedes menschliche Gefühl empörenden Schmach verfallen konnte, der schien wohl schon vorher aus den Reihen der Menschen gestrichen zu sein. Vom freien Römer sagt Cicero (pro Rabirio 5) sogar, „dass sich der Anblick einer Kreuzigung für ihn durchaus nicht gezieme“. Dieselben Römer, welche dem unbarmherzigen Egoismus ihres Staatsinteresses zu Liebe vorkommenden Falls unbedenklich hunderte und tausende von Menschen zum Kreuze

schickten, waren doch feinführend genug, um die entsetzliche Scene von jeder Verherrlichung durch die Kunst auszuschliessen, und es ist vielleicht unter allen Symptomen starker Einwirkung des heidnischen Geschmacksurtheils auf das Christenthum das stärkste und frappanteste, wenn wir auch in christlichen Kreisen eine ähnliche Wahrnehmung machen. Die Liebhaberei der siegreichen Kirche für den triumphirenden und thronenden Christus, von Schultze als Erklärungsgrund aufgeboten (S. 312), reicht nicht aus, da in dieser Beziehung die Märtyrerkirche mit ihrem Beispiele vorangegangen ist. Erst als die Kreuzigung in der Wirklichkeit nicht mehr vorkam, als einiges Gras über jeglichem Golgatha gewachsen war, konnte die Kunst Darstellungen wagen, welche an sich jeder ästhetischen Behandlung widerstrebten (vgl. Hasenclever, S. 99), so dass erst eine „besondere Weise“ der Darstellung, welche von der Wirklichkeit abwich (vgl. Fulda: Das Kreuz und die Kreuzigung, S. 71f.), die Sache ermöglichen musste.

Noch auf den christlichen Sarkophagen des Lateran sehen wir zwar Gefangennahme, Verleugnung, Verurtheilung, nie aber die Hinrichtung selbst dargestellt. Ebenso steht es mit den Bildercyklen in Ravenna und im Codex Rossanensis. Wenn dann freilich allmählich die christliche Kunst der nach-constantinischen Zeit anfang Gefallen an dem blutigen Detail der Martyrien zu finden, so scheint dies selbst einem guten Katholiken als „eine eben so seltsame Verirrung des Geschmacks, wie ein Abweichen von dem milden, classisch angewehnten Geiste der ersten Jahrhunderte“ (Kraus: *Roma sotterranea*, S. 227). Es ist eine auffallende Thatsache, dass die vorconstantinische Kirche bildliche Darstellungen des Kreuzes nicht besitzt. Das griechische Kreuz in der Krypta der Lucina steht vereinzelt da; seit ungefähr 400 tritt das lateinische Kreuz hervor, und erst seit ungefähr 500 wird es häufige und stehende Darstellung (andere vereinzelte Präformationen vgl. bei Dietrichson, S. 335f.). Den Tod des Erlösers veranschaulichte die alte Kirche seit dem vierten Jahrhundert, indem sie irgendwie ein Lamm mit einem Kreuze combinirte; später tritt auch Christus selbst auf mit einem Kreuze in der Hand. Aber erst aus dem siebenten Jahr-

hundert datirt das einzige Bild eines Gekreuzigten, welches die Katakomben (San Valentino an der Via Flaminia, bei Garrucci, tav. 84,2) aufweisen. Vorher gefielen sich die Künstler der Katakomben darin, selbst das Grab mit freundlichen Symbolen, mit farbigen Blumen und heiteren Weinranken zu umgeben. Auch die Alten liebten auf ihren Grabmonumenten meist frohe, heitere Symbole. Aber hier kommt ein echt christlicher Zug hinzu: die Thatsache nämlich, dass während einer so langen Periode der Verfolgungen das unter dem Eindrucke schmerzlicher Prüfungen in die Katakomben geflüchtete Christenthum nirgends ein Bild der Trauer, ein Zeichen der Kränkung, einen Ausdruck der Rachbegierde hinterlassen hat (Kraus, S. 296. Hasenclever, S. 83).

Auch hier kam es indessen mit der Zeit zu einem Bruche mit dem antiken Geiste, in Folge dessen die künstlerische Entwicklung des Christenthums auf Abwege getrieben wurde, freilich nicht auf einmal.

O. Marrucchi, welcher in seiner Schrift *La cripta sepolcrale di San Valentino* (1878) diesen Gegenstand aufs Neue behandelt hat, zeigt, wie von den Kreuzesbildern, nachdem sie einmal aufgetreten waren, ein ganz allmählicher Uebergang zu den Kreuzigungsdarstellungen geführt hat (S. 35 f.). Verlässlich und wesentlich vollständig handelt darüber auch E. Engelhardt in der „Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben“ (1880, S. 188—195). Die fragliche Entwicklung wird in bezeichnender Weise illustriert durch die Ampullen von Monza, (Geschenke Gregors I. an Königin Theodolinde um 590), welche namentlich ein mit Blumen ornamentirtes Kreuz zeigen, über dessen oberem Balken aber das Haupt Christi mit dem herkömmlichen Nimbus schwebt (andere ähnliche Fälle erwähnt Hasenclever, S. 100). So taucht hinter dem antiken Lebensbild zunächst noch ganz ohne Schrecken das mittelalterliche Todesbild auf, oder vielmehr der sterbende Christus wird in johanneischer Weise als über das Kreuz hinweg erhöht dargestellt.

Seit dem Ende des fünften Jahrhunderts entwickelt sich aus der blossen Andeutung die vollständige Kreuzigungsscene, aber ohne sofort zu allgemeiner Anwendung zu gelangen.

Das Reliquienkästchen im sogenannten Tesoro des Domes in Monza zeigt schon ein emaillirtes Goldcrucifix, doch schreibt der Priester, welcher diese Dinge zeigt, das Reliquiarium dem König Berengar zu. Als älteste vorhandene Darstellung der Kreuzigung gilt jetzt eine dem britischen Museum angehörige Elfenbeinsculptur, welche, sicher italienischen Ursprungs, an den Stil der Sarkophage erinnert und wenigstens nach Dobbert und Kraus, welcher es in seinem archäologischen Vortrag publicirt (S. 26), schon dem fünften, vielleicht eher dem sechsten Jahrhundert angehören dürfte (V. Schultze in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte,“ V, S. 450f.). Ein noch unbärtiger Christus hängt, mit den Händen angenagelt (über die Füße wird gestritten), an dem vierarmigen Kreuze; zu seiner Rechten Maria und Johannes, zu seiner Linken der den Lanzenstich unternehmende Soldat. Der durchaus indifferente, schmerzlose Gesichtsausdruck des Gekreuzigten entspricht allerdings der älteren, dogmatisirenden Darstellungsweise, könnte aber auch mit dem Verfall der Kunst zusammenhängen. Der daneben am Baum hängende Judas zeigt auch eine gänzliche apathische Miene. Von dem ungefähr gleichzeitigen Relief an den Holzthüren von S. Sabina auf dem Aventin ist sogar die Beziehung auf die Kreuzigung bestritten. Von dauerndem Einflusse wurde jedenfalls erst das Crucifix einer syrischen Evangelienhandschrift des mesopotamischen Mönches Rabulas vom Jahr 586 (jetzt in Florenz). Ihm reiht sich eine Zeichnung des gleichfalls asiatischen Mönches Anastasius Sinaita an. Beide Blätter kamen seit etwa 600 in Umlauf vermöge des dogmatischen Interesses gegen den Monophysitismus; man wollte einen in menschlicher Weise leidenden Gottessohn, und man wollte ihn „vor die Augen gemalt“. Das realistischere Bild des Anastasius wurde im Orient einfach copirt, während man sich schon seit Gregor I. im Abendlande mit grösserer Freiheit an das mit dem Collobium bekleidete des Rabulas hielt. Aus diesen Denkmälern, sowie aus gelegentlichen Erwähnungen von Bildern des Gekreuzigten darf jedenfalls der Schluss gezogen werden, dass sich das Marterbild im Laufe des sechsten Jahrhunderts ausgebildet hat. Ob dann das trullanische Concil von 692 (can. 82)

direkt den Gebrauch der Crucifixe anordnete, mag nach dem Widerspruch Stockbauers (S. 166f.) dahingestellt bleiben. Das Bild aber, welches Johann VII. 705 in S. Peter aufstellte, ist wahrscheinlich bereits ein Crucifix gewesen (Dietrichson, S. 43. 340). Bald darauf richtet sich im Orient die ikonoklastische Wuth auch gegen Crucifixe. Jedenfalls hat das Crucifix eine Tradition von etwa zwölf Jahrhunderten für sich und bezeichnet genau die Stelle, wo sich der veränderte Geschmack und Geist des specifisch mittelalterlichen Christenthums von den Traditionen der antiken Kunstrichtung definitiv abgelöst hatte.

Auf diesem Punkte der Betrachtung muss noch einer der originellsten und interessantesten Combinationen Dietrichsons gedacht werden, welcher hier seinen Dionysos-Schlüssel erst recht in Gebrauch nimmt. „Mehr als jede andere mythische vertritt eben Dionysos, der Sohn des Göttervaters und der menschlichen Mutter, die innigste Gemeinschaft des Göttlichen und Menschlichen, das Eintreten des Gottes in die Endlichkeit und seine Leiden unter den wechselnden Erdenlosen, aber auch sein siegreiches Ueberwinden aller Noth durch die ewige Jugendkraft des göttlichen Lebens, das wie in der erwachenden Naturkraft des Frühlings und in der Feuerkraft des neuen Weines im Herbst, so auch in der Begeisterung der Menschenseele für alles Schöne und Edle seine befreiende Wundermacht und Segensfülle offenbart; so ist der Befreier Dionysos das griechische, im Naturmythus wurzelnde Urbild jener höheren christlichen Gott-Menschheit, in welcher alle Leiden und Kämpfe der Menschenkinder zur herrlichen Freiheit der Gotteskinder verklärt sind.“ In diesen Worten O. Pfeleiderers (Protestantische Kirchenzeitung, 1881, S. 435) würde der norwegische Kunstarchäologe wohl gern die Quintessenz der allgemeinen religionsphilosophischen Betrachtungen erkennen, mit welchen er seine Ableitung des Christusbildes aus dem Dionysostypus vorbereitet (S. 120f.). Auf diesem Wege nun soll der bärtige Salvatorkopf erstmalig von dem zum Crucifixkopf führenden Leidenszug angehaucht worden sein. Ich vermag diese merkwürdige Combination, welche ganz an einer schon von Jablonsky, Münter, Raoul Rochette und Wilhelm Grimm besprochenen basi-

lidianischen Gemme (Chiflet Nr. 111), angeblich Christus als Dionysos Zagreus darstellend (S. 205f. 219f. 243), hängt, nicht zu beurtheilen. Ob die fragliche Gemme, wie Kraus (Encykl. S. 20) will, einen Jupiter tonans vorstellen könne, bezweifle ich, möchte hier überhaupt auf dieses Datum, sowie auf die weitere Combination des späteren Crucifixkopfes mit der 1753 in Herkulanum ausgegrabenen, unter dem Namen Plato bekannten, Broncebüste des Dionysos im Museo nazionale zu Neapel (S. 210f.) nur die Aufmerksamkeit der Fachgelehrten lenken. Freilich haben wir, es hier mit einem der kühnsten Gedankengänge des Verfassers zu thun. Statt dieselben zu kritisiren, verzeichnen wir bloß noch ihren Abschluss: „So wie der Crucifixtypus nur der etwas verjüngte und als leidend dargestellte Pantokratorotypus ist, so ist auch der des Dionysos Zagreus nichts als der etwas verjüngte und als leidend dargestellte Zeustypus. Endlich wäre nur noch auf die unleugbare Identificirung des Serapis und des Dionysos hinzuweisen, um den Kreis der Thatsachen zu schliessen, die zur Erklärung des Ursprungs des Christustypus vorliegen“ (S. 214).

Die letzten Bemerkungen weisen uns auf eine Zeit, da die Vorboten der Renaissance unliebsamst unterbrochene Fäden wieder angeknüpft haben. Lange genug haben uns auch auf italienischen Kunstwerken die starren Augen des byzantinischen Bildes fremd und abschreckend angeblickt. Einen überraschenderen Eindruck bringt die ganze Kunstgeschichte nicht wieder, als mitten unter den übrigen Schöpfungen des dreizehnten Jahrhunderts Niccolò Pisanos Kanzelsculpturen im Baptisterium zu Pisa und die Lünette der linken Eingangsthür am Dom zu Lucca. Dort eine Kreuzigung, hier eine Kreuzabnahme — ein sterbender und todter Herkules. Hier und anderswo thun jetzt die herrlichen Sarkophagenreliefs im Pisaner Campo Santo ihre Wirkung. Aber auch der mildere, zeusartige Typus stellt sich bald wieder ein in der Zeit, da Christus selbst dem Dante als *sommo Giove* (Purg. 6, 118) erscheinen konnte. Von Petrarca berichtet Dietrichson ähnliche Ausdrücke (S. 310). Gleichzeitig „verleiht das eintretende Studium der Antike in Italien den Christus- und Salvatorbildern eine bestimmte Zeus-

ähnlichkeit; nur sind sie durchaus jünger als der antike Gott“ (S. 309). Es ist Dantes Freund Giotto, der die alten Traditionen wieder aufnimmt. Ich erinnere an einen Beleg neuesten Datums. Wer den Bildercyklus des von O. v. Gebhardt und A. Harnack veröffentlichten, etwa gegen 600 entstandenen Evangelien-codex von Rossano (*Evangeliorum codex graecus purpureus — Rossanensis*, 1880) betrachtet, wird z. B. durch das die Auferweckung des Lazarus darstellende Gemälde unmittelbar und unabweislich an Giotto's entsprechendes Bild in der Arena zu Padua erinnert. Man muss den Herausgebern einräumen, dass der genannte Maler irgendwie von diesen, gerade an der Schwelle des Ueberganges von der classischen zur byzantinischen Malerei stehenden Gemälden beeinflusst war (S. XXIII). Hier also haben wir es mit einem, die Continuität der altkirchlichen Kunstentwicklung bestätigenden, dem vorhandenen spärlichen Material zwanglos sich eingliedernden, ja eine Lücke in demselben auf willkommenste Art ausfüllenden Funde zu thun. Der Christustypus ist im Ganzen derjenige der gleichzeitigen Mosaik und bekennt auf einzelnen Stücken — man beachte z. B. das Bild „Christus und Barabbas“ — seinen antiken Ursprung ganz offen. Auf solche oder ähnliche Art beschaffen muss man sich die Vermittelung denken, wenn die Behauptung auftritt, dass der kalixtinische Typus selbst noch den Schöpfungen der höchsten Kunstblüthe zu Grunde liegt. Dietrichson hat hierfür das Gesetz formulirt, dass „verwandte Ideen durch verborgene Quellengänge verwandte Ausdrucksformen finden“ (S. 213), und ein höchst frappantes Exempel dazu würde allerdings unter eben angedeuteten Voraussetzungen die sprechende Verwandtschaft der oben erwähnten Dionysosbüste mit gewissen Schöpfungen der Renaissance liefern (S. 211), sofern diesmal zu einer Zeit, da die Nachbilder erschienen, das Original selbst noch unter der Lava des Vesuvs verschüttet lag. Im Christuskopfe der Renaissance tritt, soweit derselbe antikisirt, jedenfalls nur wieder zu Tage, was der ganzen Entwicklung als treibende Kraft von vornherein inwohnte (S. 397). Das seit ungefähr 1300 in der italienischen Kunst auflebende und im Laufe von zwei Jahrhunderten endlich ausgereifte Ideal

findet seine elementare Keimgestalt in dem Christuskopfe, welchen die Malerei, Skulptur und Mosaik des vierten bis sechsten Jahrhunderts geschaffen hat. Paolo fuori le mura weist ein Mosaikbildniss auf, welches mit gleichem Recht als Abschluss der altkirchlichen kalixtinischen Tradition, wie als Ansatz zum Christuskopfe der Renaissance gelten kann (Kraus, S. 22).

Daneben aber tritt jetzt der an sich durchaus unclassische, der Antike widerstrebende Crucifixtypus erst recht hervor, indem nämlich in der zweiten Hälfte des Mittelalters der am Kreuz auf dem Fussbrett stehende Christus der romanischen Kunst je länger desto mehr dem am Kreuz hängenden Schmerzensbilde den Platz räumt. Seit dem dreizehnten Jahrhundert insonderheit verdrängt der dornengekrönte Christuskopf definitiv den leidensfreien, wenn auch zuweilen schon mit den Symbolen des Todes versehenen Typus (vgl. Dietrichson, S. 354f.). Ein Höchstes erreicht die Kunst auf diesem Gebiete im Laufe des fünfzehnten Jahrhunderts in Italien. Gerade in der Mitte zwischen Giotto und der eigentlichen Renaissance hat im Kloster von San Marco in Florenz Fra Angelico seine Crucifixe gemalt. Es ist allerdings durchaus christliche Empfindungsweise, spezifisch mittelalterliches, direkt antihellenisches Christenthum, was uns hier entgegentritt. Welch eine Kluft liegt doch zwischen dem Christenthum eines Origenes, dessen Gedanken ganz auf den Logos in der transcendentersten Himmelshöhe gerichtet sind, und dem eines Bernhard von Clairvaux, der zuerst den Ton „O Haupt voll Blut und Wunden“ anstimmte! Es ist genau die Weite des Abstandes zwischen dem Abgarusbilde und etwa den Bildern, die uns begrüßen, wenn wir die Eingangspforte jenes Klosters, des Museo fiorentino di San Marco, durchschritten haben. Wir erinnern zumeist an das grosse Fresko des Capitelsaales, darstellend den Gekreuzigten mit den beiden Schächern, seine Angehörigen und 16 Heilige als Vertreter der ganzen Kirche anbetend, erschüttert, weinend am Fusse des Kreuzes. Wir treten aus dem Capitelsaal vor in den Klosterhof. Hier an zwei sich schief gegenüber liegenden Ecken zwei der allerbezeichnendsten, eines unauslöschlichen Eindrucks sicheren Bilder! Dort ein jugendschöner, trotz echt mittelalterlicher

Auffassung noch classisch angehauchter Christus, welcher, als Pilger verkleidet, die Seinen sucht, die er — es sind zwei Dominicaner — am milden Sinn und liebevollen Thun zu erkennen weiss; hier ein Gekreuzigter, welcher auf den am Stamm knieenden Dominicus niederblickt: das Innerlichste, was die gothische Kunstperiode je geleistet hat. Wohl Schmerz im Gesicht, aber nicht denjenigen, welchen selbst die grössten Künstler des sechzehnten Jahrhunderts allein zu malen verstanden, den eigenen, sondern ein Leiden, das nicht ist wie solches, das uns Menschenkinder zu berühren pflegt, vielmehr ein grösseren Dingen geltendes, und doch auch uns wie der unten liegende Sünder empfindet. Es ist die erst dem eigentlichen Mittelalter geläufig gewordene Vorstellung eines im menschlichen Dasein so tief und so unabweisbar begründeten Schmerzes, dass dadurch die dem Menschlichen nie entfremdbare Gottheit selbst in die tiefste Mitleidenschaft gezogen wird. Wenn diese Bilder liebender, zu Tode blutender Selbstaufopferung aus einer Art von vulkanischer Verwüstung einzig und allein gerettet wären, so würden sie eine so wesenhafte und zugleich rein ideale Ansicht dessen bieten, was dem Mittelalter Christenthum hiess, wie etwa die Fugen einer Matthäuspasion, wenn sie den Umsturz unserer jetzigen Tonwelt überlebten, zu einer gefühlsmässigen Reproduction der analogen Empfindungswelt des alten evangelischen Gemeindeglaubens Anleitung bieten könnten.

Nun aber noch eine letzte Wendung, welche erst zu dem heute geläufigen Christusbild herüberführt! In seinem auf der Niederländer Reise geführten Tagebuch verzeichnet Albrecht Dürer in Brüssel „zwei Stüber gegeben für das Aufsperrn von St. Lukas Altartafel.“ Darunter ist irgend ein Urbild Jesu oder Marias zu verstehen, welches man auf die Hand des Evangelisten Lukas zurückführte. Solcherlei Bilder gab es damals in Menge. Die Erzherzogin Margarete, damalige Regentin der Niederlande, besass ein Bildniss Christi „nach dem Leben gemalt“ und ein Marienbild, „gemalt von St. Lukas“, welches auch ihr Neffe, Kaiser Karl V., hoch schätzte (Thausing: Dürer, 1876, S. 420). Wenn irgendwo, so musste angesichts dieser Bilder der Nürnberger Meister sich als Schöpfer eines Neuen fühlen, und

im stillen Herzen ein hohes Bewusstsein eigener Originalität hegen. Denn der Christus seiner Passionsbilder, nach welchen das deutsche Volk Jahrhunderte lang seine Vorstellungen vom Erlöser der Menschen gebildet hat, überrascht durch neue Züge, durch wesentlich modificirte Umrisse des Angesichtes. Anstatt der rundgewölbten Stirne begegnet uns eine gerade mit tiefen Einschnitten; namentlich über den nach oben gezogenen Augenbrauen liegt eine schwere Last von Gedankenernst und Willenskraft. Die Augen blicken gross und klar, nicht wie in eine Traumwelt, aber wie auf einen Schauplatz ergreifendster Wirklichkeit. Auch die Nase ist nicht mehr gerade, sondern geschwungen und oben wie unten eingeschnitten; das Kinn breit und kräftig, statt spitz in den Bart auslaufend. „Es ist ein energischer deutscher Kopf, der uns hier anschaut, es ist im Wesentlichen Dürers eigenes Antlitz.“ „Was seit Xenophanes von den Menschen und von ganzen Völkern behauptet wird, dass ihre Gottheiten nur die Abstraktionen ihres eigenen Wesens sind, das gilt hier von der schöpferischen Thätigkeit eines einzelnen Künstlers. Es ist die vollständige Subjektivirung des Gegenstandes, das Aufgehen des Meisters in den Stoff seiner Darstellung“ (Thausing, S. 364).

Einen anderen Verlauf nimmt die Entwicklung des Christusbildes in Italien, wo der überlieferte Typus in gleicher Weise festgehalten wird, innerhalb desselben aber in den Tagen der höchsten Kunstblüthe zeus-, auch apolloartige Züge zu Tage treten. Das gilt von Lionardo wie von Michel Angelo, von Perugino wie von Rafael, von Daniel da Volterra wie von Correggio, von Tizian wie von Tintoretto u. s. f., so frei und souverän diese Meister auch innerhalb des gemeinsamen Gebietes schalten und walten mögen. Die originellste und individuellste Conception bleibt immer Lionardos Kopf in der Brera sammt der jetzt verwischten Modifikation auf dem Abendmahl; die geistreichste der tizianische Cristo della moneta. In Rafaels Christuskopf aber bewunderte man von jeher eine glückliche Vereinigung der alten Ueberlieferung mit freier Idealität, der geläuterten antiken Naturwahrheit mit dem himmelanstrebenden Geiste des Christenthums (vgl. Grimm, S. 2, 46). Indem er das Klassische

mit dem Christlichen vermählte, hat er dem Ideale, welchem eine anderthalbtausendjährige Entwicklung zustrebte, mit genialer Künstlerhand leibhafte Wirklichkeit verliehen. Möglich war aber eine solche Combination allerdings nur darum, weil der hergebrachte Typus, an welchen die Renaissance anknüpfte, zuletzt selbst auf klassische Formen zurückgeht (Dietrichson, S. 399, vgl. S. 412). Gilt dies schon von dem Christus auf „Petri Fischfang“ und „Weide meine Lämmer“, so im höchsten Grade von Rafaels letzter Schöpfung, dem „Christus der Verklärung“. Aber gerade hier reicht auch keine Nachbildung an das Original heran, mit dem das Wort getroffen ist: „Sein Angesicht leuchtete wie die Sonne“ (Matth. 17, 2).

Wo aber in menschlichen Dingen eine Höhe erreicht ist, da liegen unmittelbar zu unseren Füßen auch die Wege, die wieder herabführen. Wie weit stehen sie doch an sich auseinander, der olympische Zeus, sei es auch nur verborgen im Serapis oder Asklep, auf der einen, der durch Leiden des Todes verklärte Vertreter der göttlichen Gnade auf der anderen Seite! Ein Auseinanderklaffen so heterogener Faktoren scheint fast schon in der höchsten Blüthezeit der Kunst zu drohen. Zwar ob in Rafaels bekannter Vision des Ezechiel Christus wieder in der Gestalt des Jupiter erscheine (Wünsche S. 61f. Dietrichson, S. 412), kann ich kaum entscheiden. Für einen Vatergott ist das Gesicht freilich zu jugendkräftig. Es stellt in der That einen verjüngten, christianisirten Zeus dar. Schwerlich aber dachte der Maler daran, einen Christuskopf zu produciren. Dagegen ist Michel Angelo höchst bezeichnend für die verschiedenerelei Richtungen, nach welchen eine Zurückführung des Christusbildes auf seine Elemente versucht werden konnte. Der Christus der Pietagruppe in St. Peter trägt die byzantinischen Züge; die Statue in der Minerva ist durchaus antik hellenisch, aber im Sinne milder Hoheit gehalten; endlich der bekannte Christus auf dem Weltgericht stellt mit gänzlicher Darangabe des Typus einen zürnenden Heros dar, dessen Züge jedenfalls viel eher an den vatikanischen Apollo erinnern (so Dietrichson, S. 161, 245, 396, 413), als an Jupiter (so Wünsche, S. 61). Dagegen reißt bei Correggio eine durchgehende Verwelt-

lichung ein nicht bloss in Darstellungen des jugendlichen, sondern auch des gereiften Christus. Ein eigenthümlich sinnlicher Zug untermischt sich unangenehm der göttlichen Würde. Man denke nur an die grosse Reproduktion des die Maria krönenden Christus durch Annibale Carracci in der Pilotta zu Parma. „Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden bleibt dem Menschen nur die bange Wahl.“ Aber nur auf der Stirn des griechischen Gottes ist „ihr vermählter Strahl“ an der Stelle. Das christliche Ideal verlangt gegenheils Seelenfrieden im Bunde selbst mit Angst und Todesnoth. Aber auch das diesem Gedanken gewidmete, allbekannte und effektvolle Veronikabild leitet doch fast unmittelbar zu gewissen modernen Experimenten über, die man bewundert und — gern wieder vergisst. Ebensovienig wird man in dem leidenschaftlich erregten und exaltirten Charakter, welcher den späteren *Ecce-Homo*-Bildern eignet, einen Gewinn für den religiösen Gehalt erblicken wollen. Aber woher ist doch dieser krampfhaft zur Seite oder rücklings gen Himmel emporgeworfene Kopf gekommen? Abermals aus dem Alterthum. Albrecht Dürer z. B. weiss davon nichts. Dagegen darf man sich nur erinnern, dass schon seit 1506 der Laokoon in den Ruinen der Titusthermen entdeckt, im Belvedere aufgestellt wurde und damals ganz Rom bewegte. Zehn Jahre später malte Rafael die berühmte Kreuztragung (*lo spasimo di Sicilia*) und darauf einen Christuskopf, der vielleicht, gleich einer für Vittoria Colonna bestimmten Handzeichnung Michel Angelos, als die erste, übrigens nur in dem seitwärts gebogenen Kopfe auffindbare, Nachwirkung der neuen Entdeckung erscheinen kann. Anerkannt ist, dass die *Ecce-Homo*-Bilder eine christliche Metamorphose des Laokoon darstellen (Dietrichson, S. 419f.). Hier wie dort ist jedenfalls der Mangel derselbe: physischer Schmerz, wenigstens überwiegend physischer Schmerz, also auch durchweg eigener Schmerz — und das Alles etwas theatralisch vorgeführt. Das *Ecce homo* ist das Christusbild des ästhetisch degenerirenden, des in künstlichem Echauffement schwelgenden Katholicismus der Jesuitenperiode, überleitend zu dem sentimental Christuskopfe späterer Meister, jedenfalls ein charakteristisches Moment in dem Auflösungsprozesse.

Damit lenken wir noch einmal zu Dietrichsons Darstellung zurück, darin das letzte Stadium der Entwicklung des Typus direkt unter den Gesichtspunkt der Auflösung desselben gestellt wird (S. 391f.). Der Verfasser findet es namentlich im Wesen des Protestantismus begründet, wenn die Christusdarstellung keine für den Kunstcharakter der Gegenwart bestimmende Bedeutung mehr besitzt. „So lange sich noch eine Rose der Poesie um das Kreuz des religiösen Glaubens windet, wird es eine religiöse Kunst geben, aber sie hat ihre Sphäre für sich und beherrscht nicht mehr das Ganze“ (S. 430f.). Es finden sich hier treffende Bemerkungen über den auflösenden Einfluss, welchen namentlich bereits im 17. Jahrhundert die Nationalisirung (S. 423f.), in der Gegenwart aber die ethnographisch-archäologische Behandlung des Typus ausüben mussten (S. 434f.). Aber die Hauptsache liegt doch noch tiefer. „Die alten, wenig ästhetischen Christusbilder des Mittelalters haben mancher müden Seele Ruhe geschenkt; die erhabene Gestalt des Christus von Thorwaldsen kann das nicht. Denn weil in ihr das Künstlerische den Betrachter ganz wegnimmt, vermag sie nicht mehr religiöse Andacht zu entzünden“ (S. 433). „Das Innerste des Christenthums kann in keinem Bilde, es kann nur in der Entwicklung des Gottesbewusstseins durch die Geschichte entschleiert werden“ (S. 443). Aber als eine verjüngte Ausgabe des Zeus von Otricoli mit Anklängen an die Elismünze betrachtet (S. 432), weist auch Thorwaldsens Christusgestalt ein letztesmal auf den Ausgangspunkt unserer Betrachtung zurück.

Am Schlusse dieser Gedankengänge angekommen, gebe ich noch der Empfindung Raum, dass dieselben sich auf einem Gebiete bewegen, welches ich freilich viel weniger beherrsche als die Sachkenner, welchen entgegenzutreten ich mir erlaubt habe. Ich beanspruche aber auch kein anderes Verdienst, als das mir von einem derselben (V. Schultze: Zeitschrift f. kirchl. Wiss. S. 303) schon zugestandene: „die archäologische und kunsthistorische Forschung zuerst wieder auf diese Frage gewiesen und die Behandlung derselben mit den Mitteln moderner wissenschaftlicher Forschung eingeleitet zu haben“.

Der Jacobusbrief.

Von

Archidiakonus **von Soden**
zu Chemnitz.

1. Das Christenthum des Briefs.

Der Brief, der des Jacobus Namen an der Spitze trägt, hat eine rein praktische Haltung; sein Blick ist nur auf das Leben und dessen Gestaltung seitens der Christen gerichtet; auf die Theorie über dessen Entstehung und auf daraus sich ergebende Lehrgedanken schaut er nur, soweit dies für seine praktischen Zwecke unentbehrlich ist. Jede dogmatische Auseinandersetzung, jede Definition der Begriffe, mit denen er arbeitet, fehlt; vollends jeder Anflug von Spekulation.

Wir können darum den Brief auch nur mit dem Gedanken an das praktische Leben fragen, was er unter Christenthum verstehe und was er von Christen verlange. Da fällt denn zuerst auf, dass die Person und das Leben des Stifters völlig in den Hintergrund tritt. Wenn der Verfasser sich nicht als *δουλος Ιησου Χριστου* (1, 1), seine Leser als solche, über denen der Name Jesu genannt ist (2, 7), bezeichnen, den *νομος* der Christen auf ihn als *νομοθετης* zurückführen (4, 12), in der Zukunft die Parusie dieses Herrn, der ihm darum als ein *κυριος της δοξης* Gegenstand des Glaubens ist (2, 1), erwarten und ihm das Gericht zuschreiben würde (5, 9. 4, 12),¹⁾ so wäre im ganzen Brief keine Andeutung

1) Der Zusammenhang von 5, 9 mit V. 8 und V. 7 verbietet zwar nicht, sich als des Verfassers Ansicht zu denken, dass zugleich mit der Parusie Christi das Gericht Gottes beginnen werde; er erklärt sich

von Christus. Von seinem irdischen Leben, seinem Sterben und Auferstehen und der etwaigen Bedeutung dieser That-
sachen für die Christen ist nirgends die Rede; also auch das
specifische Leben des Christen nicht irgend mit dem Leben
Christi in Beziehung gebracht. Die ganze erkennbare Be-
ziehung ist die, dass der Glaube der Christen bezeichnet ist als
πιστις του κυριου ημων Ιησου Χριστου της δοξης 2, 1. Aber
auch hierdurch wird, wenn der Genetiv überhaupt als das Ob-
ject des Glaubens bezeichnend angenommen werden müsste,¹⁾
der Blick eher weg vom irdischen Leben und Geschick Jesu
gewendet auf den verklärten Herrn; so dass der Glaube der
Christen zum Inhalt hätte den im Himmel weilenden und
vom Himmel zu erwartenden Herrn, Jesus Christus. Nicht
einmal als Vorbild wird er den Christen vorgehalten, wo es
so nahe liegt, wie 5, 10, sondern an seiner Statt die Heiligen
des alten Testaments.

Was ist nun das Specificum der Christen? Sie sind
απαρχη τις των αυτου (nämlich Gottes) *κτισματων*, wozu
Gott sie *εξελεξατο* (2, 5) und haben diese inhaltlich noch
unbestimmte Stellung gewonnen, dadurch dass Gott nach
seinem Willen sie *απεκνησεν λογω αληθειας* (1, 18). Mit
αληθεια bezeichnet der Brief das objektive Christenthum
(5, 19), das ihm *η αληθεια* ist, die irrthumslose Wahrheit.²⁾
Damit haben wir aber zunächst nur ein Werthurtheil. Diese
αληθεια besteht in einem *λογος*, der darum *λογος αληθειας*
heisst; aber auch hiedurch erfahren wir noch nicht mehr,
als neben der Werthbestimmung (*αληθεια*) die Formbestim-
mung (*λογος*) des objektiven Christenthums. Dieser *λογος*
erscheint 1, 21 wieder, und wird, wie das *ποιηται* in V. 22
und 25 zeigt, endlich inhaltlich präcisirt in V. 25 als *νομος*,
der in 2, 13 (vgl. 4, 12) als die Norm des Gerichts über die

aber viel natürlicher bei der oben angenommenen Auffassung des Ver-
fassers; die Beziehung von 4, 12 richtet sich natürlich nach der von
5, 9; *νομοθετης* auf Gott zu beziehen, wobei man bei dem solennen
Ausdruck natürlich an den Gott und damit das Gesetz des alten
Testaments denken müsste, wird schon dadurch erschwert, dass 4, 11
kein alttestamentliches Gebot ist.

1) Vgl. dgg. S. 144 2) Vgl. Hofmann z. d. St.

Christen bezeichnet wird, weil er eben die Norm ihres Christseins, das objektive Christenthum ist. Als Inhalt dieses *νομος* ist angegeben die Nächstenliebe (2, 8); denn der dort gebrauchte Ausdruck *νομος βασιλικος* ist eine Parallele zu *νομος τελειος* (1, 25). Alle einzelnen Mahnungen des Briefes fallen unter dieses Gesetz. Deutlich zeigt der enge Gedanken-zusammenhang in 1, 18—27, dass die *ποιηται λόγου* in V. 23 oder *ποιηται έργου* in V. 25 die wahren *θρησκοι* in V. 27 sind, die ihrerseits geschildert werden durch Beweisungen der Nächstenliebe. Ebenso wird als *ποιητης νομου* in 4, 11 f. der vorausgesetzt, der über den Bruder nicht übel redet noch richtet; wer aber bitterm Eifer und Streitsucht im Herzen hat, *κατακαυχεται της αληθειας και ψευδεται* (3, 14). Dieser *νομος βασιλικος* mit seinen unzähligen Anwendungen, wie z. B. dem Gegentheil der *προσωπολημψια*, ist der *ολος ο νομος* (2, 10); der Verfasser steht auf dem Standpunkt, der Mark. 12, 28 — 31 ausführlich gegeben ist (vgl. den Ausdruck *ολος ο νομος* in der Parallele Matth. 22, 40; dort ist des Verfassers Auffassung wenigstens vorbereitet).¹⁾ Dass das alttestamentliche Gesetz nicht gemeint sein kann, zeigen die Attribute; dieser *νομος* heisst *τελειος*, womit er nur

1) Grimm Z. f. w. Th. 70. S. 387. Weiss schliesst aus 2, 10, dass nach der Vorstellung des Verfassers auch das kleinste Cereemonial-gesetz seine Erfüllung finden müsse. Welch ein wunderbarer Zufall aber, dass er dann im ganzen Brief auf kein solches hindeutet. Aber der Verf. kann auch nicht die Fortdauer des Gesetzes „nur behauptet haben im Sinn der von Gott dem jüdischen Volke gegebenen nationalen Sitte, nicht im Sinne eines Erfordernisses zum Seligwerden.“ (Beyschlag.) Denn die erstere Auffassung ist modern; das alttestamentliche Gesetz war entweder zum Seligwerden nothwendig; dies der Standpunkt der Judaisten; dann und nur dann musste es gehalten werden; oder es war nicht nothwendig, wie die Christen erkannt hatten; dann konnte aber auch keiner, der das erkannt hatte, mehr ernstlich seine Erfüllung als eine pietätvoll zu bewahrende Sitte verlangen, vollends nicht mit dem Ausdruck *ενοχος* für Uebertreter eines Gebotes. Damals war nur dies entweder-oder gegeben. Der *νομος* aber, den unser Verf. meint, entscheidet nach seiner Ueberzeugung über die Seligkeit (1, 21). Vgl. auch Kübel, Glauben und Werke bei Jacobus. Tübingen 80, S. 23: „Die christliche Fassung des Gesetzes“.

dem alttestamentlichen Gesetz als einem unvollkommenen gegenüber gestellt sein kann; *νομος ελευθεριας* (1, 25. 2, 11), was er ist als *εμφυτος* (1, 21), wieder im Gegensatz zu dem in Tafeln gegebenen, äusserlichen Zwang auflegenden alttestamentlichen Gesetz. Ja sogar *λογος αληθειας* heisst er vielleicht mit dem Blick auf das alttestamentliche Gesetz, das nicht die letzte vollkommene Offenbarung des Willens Gottes war. Durch den Besitz dieses Gesetzes sind die Christen bestimmt, eine *απαρχη των του θεου κτισματων* (1, 18) zu sein. Wie der *νομοθετης* ein *δυναμενος σωσαι και απολεσαι* ist (4, 12), so auch der *νομος-λογος* selbst ein *δυναμενος σωσαι τας ψυχας* (1, 21); der *ποιητης εργου*, der dies als ein *παρακυνσας εις νομον τελειον και παραμεινας* ist, *εσται μακαριος εν τη ποιησει αυτου* (1, 25). Die Christen sind *μελλοντες κρινεσθαι δια νομου ελευθεριας* (2, 12). Sie sind *κληρονομοι της βασιλειας* (2, 5), was jedenfalls ein Parallelausdruck zu *σωσαι* ist, wenn auch dort nicht vom Gesetz unmittelbar die Rede ist.

Wie wird nun der einzelne ein Christ? Wir sahen, der *λογος-νομος* ist ihnen *εμφυτος* (1, 21); *θεος απεκνησεν ημας λογω αληθειας* (1, 18). Er bestimmt ihre Natur als einer *απαρχη των αυτου κτισματων*, er ist bei ihrer Neugeburt in sie verpflanzt worden und nun das innere Lebensprincip der Christen. Doch handelt es sich ihm gegenüber in jedem Augenblick wieder um ein *δεχεσθαι* (vgl. δ. im Unterschied von *ακουειν*, *παραλαμβανειν* Luc. 8, 13. A.-G. 17, 11. 1. Thess. 2, 13); der *λογος εμφυτος* war nur ein *δυναμενος σωσαι*; er ist im Stadium der Potenzialität. Es ist denkbar, dass die Christen *αχροαται επιλησμονης* (1, 25) bleiben, wodurch sie *παραλογιζομενοι εαντους* werden (1, 22); wollen sie über diese Stufe hinausgelangen, muss zum *παρακυνπτειν εις νομον τελειον* das *παραμεινειν* (1, 25) kommen, müssen, die zunächst *μονον ακροαται λογον* sind, *ποιηται* desselben werden (1, 22), was ganz parallel steht, mit *δεχεσθαι τον εμφυτον λογον*. Die Erfüllung des Gesetzes geschieht im *εργον*, wie 1, 25 (*ποιηται εργου-ποιηται λογου* V. 22 u. 23) zeigt; erst das *εργον*, in seiner Mannigfaltigkeit in *εργα* sich

zerlegend, verwirklicht das *σωσαι* (nach 2, 14), das dynamisch im *λογος εμφυτος* liegt (1, 21); *ἐξ ἔργων δικαιουνται ανθρωπος* (2, 24); ein solcher, dessen *υπομονη* ein *εργον τελειον* *εχει*, oder der nicht in einem Worte fehlt, ist darum *τελειος* (1, 4, 3, 2), vgl. 1. Kor. 14, 20. Col. 1, 28, 3, 14, 4, 12. Phil. 3, 15. Eph. 4, 13. Hebr. 5, 14, 6, 1. Matth. 5, 48, 19, 21. Diese Christen beweisen sich, wie aus dem Zusammenhang von 1, 12 mit 1, 4 zu schliessen ist, als die *αγαπωντες τον θεον*, welche *κληρονομοι της βασιλειας* sind (2, 5). Ja sie heissen *δικαιοι* (5, 6. 16), wie nicht bei Paulus, wohl aber bei den Verfassern des 1. Petrus- und des Hebräerbriefs (1. P. 3, 12. 4, 18. H. 10, 38. 12, 23) und des 1. Johannesbriefs (1. Joh. 3, 7. 12.) Der Verfasser unterscheidet also eine doppelte Stufe des Christseins; wir könnten sie das Stadium der Potenzialität und der Actualität nennen. Im ersteren ist jeder Christ als solcher; ins letztere muss aber jeder durch eigene Energie dringen, dadurch dass er zur That macht, was in ihn als Kraft, als innere Norm gelegt ist.

Als Bedingung, zu dieser *τελειοτης* zu gelangen, gilt dem Verfasser die *σοφια*, wie 1, 5 im Zusammenhang mit V. 4 zeigt. Damit einer werde *τελειος και ολοκληρος, εν μηδενι λειπομενος*, bedarf er der *σοφια*; wenn einer es nicht dazu bringt *εν μηδενι λειπεσθαι*, so darf er annehmen, dass er *λειπεται σοφιας*, und er muss diese sich erkämpfen, wie denn andererseits der Stand eines *σοφος* sich erweisen muss durch Werke, die er an seinem guten Wandel aufzeigt, 3, 13; so dass, wer die letzteren nicht besitzt, damit beweist, dass er sich fälschlich *σοφος* dünkt, dass seine *σοφια επιγειος, ψυχικη, δαιμονιωδης* ist. Die wahre *σοφια* zeigt sich an einer *καλη αναστροφη*; sie ist *αγνη, ειρηνικη, επιεικης, ευπειθης, μεστη ελεους και καρπων αγαθων* und dabei *αδιακριτος* und *ανυποκριτος*. Mit ihr und in ihr wird der *καρπος δικαιοσυνης* ausgesät in dem Frieden, den sie bringt (*ειρηνικη*), denen, die diesen Frieden halten. *Καρπος δικαιοσυνης* (*gen. appositionis*) ist also der alle jene aufgezählten Eigenschaften zusammenfassende Ausdruck; er bildet mit der *σοφια* ein Ganzes, ist mit ihr innerlich verwachsen; wie sie als *ανωθεν κατερχομενη* bezeichnet wird, so wird mit ihr und

in ihr gesät, also auch *ανωθεν*, die Frucht derselben, die Gerechtigkeit.¹⁾

Σοφια erscheint so als die unmittelbare Folge der wirklichen Aufnahme jenes *λογος αληθειας*; darauf weist die Parallele *εν πραϋτητι* bei den beiden Stellen 1, 21 und 3, 13, die Gleichheit der in beiden Stellen in Gegensatz gestellten Fehler (*οργη* in 1, 20 und *ζηλος πικρος και εριθεια* in 3, 14), endlich die an beiden Stellen auftretende *δικαιοσυνη* (1, 21 soll offenbar das *δεχασθαι τον λογον* leisten, was der Zorn nicht leisten kann: *εργαζεσθαι δικαιοσυνην θεου*, und 3, 18 ist die *δικαιοσυνη* — und zwar auch die *δικαιοσυνη θεου*, denn sie wird gesät mit der *ανωθεν τ. ε. απο του πατρος των φωτων* (1, 17) *κατερχομενη σοφια* — als *καρπος* der *σοφια* bezeichnet). Wir können also sagen: der normale Zustand des Christen ist die *σοφια* d. h. die den *καρπος δικαιοσυνης* unmittelbar hervorbringende, direkt auf die *εργα* abzielende und hindrängende, dieselben schon sicher in sich bergende innerliche Aufnahme des *λογος της αληθειας*. Mit der *σοφια* tritt also das Moment in der Entwicklung des Christseins ein, mit welchem die Potenzialität in die Actualität übergeht. Der *σοφος* ist der in 1, 25 geschilderte *παρακλυσας εις νομον τελειον και παραμεινας*.

Erlangt wird die *σοφια* durch die ganz persönliche Beziehung des Individuums zu dem *νομος* oder *λογος*, die Hingabe seines Herzens an denselben, das *δεχασθαι* von 1, 21. Diese persönliche Stellungnahme des Christen, welche als das subjektive Moment des Christwerdens gedacht werden muss, welches von Seiten des Subjekts das *αποκνεν* Gottes ebenso bedingt als verwirklicht, durch welches also der *λογος* erst dem einzelnen wirklich zu einem *εμφυτος* wird, nennt unser Brief *πιστις*. Diese enge Beziehung der *πιστις* auf den *νομος* zeigt der Zusammenhang von 2, 14 ff. mit 2, 1 ff., namentlich 2, 12 f. auf. Durch die *πιστις* wird der Mensch zum Christen, subjektiv angesehen, wie er es, objektiv angesehen,

1) *σοφια* tritt auch bei Paulus wenn auch seltener als Gabe des Christseins auf. 1. Kor. 1, 24. 30.

wird durch das *αποκνεν* Gottes.¹⁾ Die *πιστις* kann deswegen kurz als Bezeichnung des Christseins dienen, wie dies 1, 3 der Fall ist. Wenn die *πειρασμοι* auch leicht zum *πλανηθηναι απο της αληθειας* nach 5, 19 führen können, d. h. zum Abfall vom Christenthum, so können sie doch auch dienen als *δοκιμιον της πιστεως*, das *υπομονην κατεργαζεται* (1, 3), d. h. als Prüfungsmittel des Christenthums. Mit *αληθεια* in 5, 19 ist das objektive, mit *πιστις* in 1, 3 ist das subjektive Specificum des Christenthums hervorgehoben; ist aber als durch *υπομονη* vermittelte Frucht der *πιστις* das *εργον τελειον* genannt (V. 4), so muss der Gegenstand der *πιστις* irgendwie in innerer Beziehung stehen zum *εργον*, wie dies nach dem oben ausgeführten eben von dem *νομος* zutrifft. Und wenn die *πειρασμοι* das *δοκιμιον της πιστεως* genannt werden, so dürfen wir in V. 12 das *δοκιμος γενομενος* hieraus ergänzen als *δοκιμος τη πιστει*, so dass der *δοκιμος τη πιστει* als *αγαπων τον θεον* erscheint. Ob die in V. 6 als Bedingung des erhörlichen Gebets um *σοφια* genannte *πιστις* im Sinne des nicht zweifelnden Festhaltens am Christenthum, d. h. also am *λογος αληθειας* und *νομος ελευθεριας* gefasst werden darf, ist zwar nicht sicher zu stellen, aber doch nicht unwahrscheinlich, weil der in Gegensatz zu einem solchen *πιστευων* gestellte *διακρινομενος* geschildert wird als *ακαταστατος εν πασαις ταις οδοις αυτου*, also durch einen Zug des praktischen Lebens, und nach 4, 8 auch der Ausdruck *διψυχος* nach dieser Seite schaut.

1) Dass Mangold meint, wenn das Christenthum Gesetz sei, so müsste „glauben und die Werke des Gesetzes wirken identisch sein; denn einem Gesetz gegenüber ist glauben=gehören“ (S. 630), ist befremdlich. Glauben bedeutet das Gesetz als gut und berechtigt und verpflichtend anerkennen, wie es heute tausend Christen mit der christlichen Lebensanschauung thun; von da aus zum Erfüllen ist aber noch ein ernster Schritt. Wenn aber Beyschlag (Comm. S. 129) „als grundlegendes Moment“ in dem Glaubensbegriff des Briefs die innere Gewissheit von gewissen übersinnlichen Thatsachen und Wahrheiten findet, so hat dies allerdings, aber auch nur an 2, 19 einen gewissen Halt; dann aber müsste der Glaube der Christen aus dem der Teufel gefolgert werden, wozu ein einfaches Beispiel nicht berechtigt. S. unten S. 148. Vgl. Haupt, St. u. Kr. 83. S. 185 f.

Dann aber ist es auch nicht unwahrscheinlich, dass in 5, 14, wo *ευχη της πιστεως* parallel steht mit *δεησις δικαιου* (V. 16) nicht nur ein Gebet des Gottvertrauens, sondern ein speziell christliches Gebet, ein Gebet auf Grund des Hangens am *λογος αληθειας* gefordert ist, wie vielleicht auch durch *ενοματι του κυριου*, was ohne Zweifel zur ganzen Phrase *προσευξασθωσαν κ. τ. λ.* gehört, angedeutet ist; das alttestamentliche Beispiel kann dagegen so wenig beweisen, als das Beispiel Abrahams bei Paulus gegen die speciell christliche Bedeutung seines Glaubensbegriffs in Gal. 3, 6. — Doch ob auch *πιστις* in den drei Stellen nur im Sinne von Vertrauen auf Gott gemeint sein sollte,¹⁾ in eine unmittelbare Verbindung mit der Praxis des Christenthums bringt unser Verfasser seinen Begriff der *πιστις* jedenfalls in 2, 1 und 5.

Aus V. 1 lernen wir zunächst, dass der Glaube zum Quellpunkt Jesum Christum hat;²⁾ denn da als dessen Objekt nirgends im Briefe Christus genannt wird noch aus dem Zusammenhang irgend erschlossen werden kann, so haben wir auch hier kein Recht, den Genetiv als Objektsgenetiv zu fassen; Christus als der *κυριος* hat diesen Glauben gestiftet; nach ihm nennt er sich darum. Halten wir dies zusammen damit, dass Christus nach 4, 12 mit 5, 9 der Quell des christlichen *νομος* ist, so lässt auch hier die Analogie schliessen, dass zwischen *πιστις* und *νομος*, die beide auf Christus zurückgeführt werden, ein innerer Zusammenhang stattfindet, d. h. dass der Glaube eben den *νομος* zum Gegenstand habe und, weil dieser von Christus stammt, auch selbst auf ihn zurückgeführt, als ihm zugehörig bezeichnet werde; ja Christus kann in diesem Sinne, nämlich als *νομοθετης*, Objekt des christlichen Glaubens sein, ebenso wie der von ihm gegebene *νομος* selbst, sodass auch, wenn der Genetiv nicht als Subjekts- oder genauer Eigenthumsgenetiv, sondern als Objektsgenetiv gefasst wird, in der Phrase irgend welche Verwandtschaft mit der paulinischen *πιστις Χριστου* nicht zu constatiren ist, die sich ja ausser A.-G. 3, 16 im ganzen neuen Testament nur beim

1) So Weiss u. a. Vgl. dagegen Kübel a. a. O. S. 5 ff. 16 ff.

2) Vgl. Hebr. 12, 2.

echten Paulus findet. Nun ist klar, warum diese *πιστις* einen unvereinbaren Gegensatz zur Prosopolepsie bildet; darum nämlich, weil ihr Gegenstand das Gesetz der Liebe ist, wie denn dieses letztere an Stelle der *πιστις* in V. 8 f. in Gegensatz zur Prosopolepsie gesetzt ist. Noch gesteigert wird dieser Gegensatz durch die Reflexion darauf, dass jener *νομοθετης* ein *κυριος της δοξης* ist, der also nach anderem Maassstabe misst, der andere Güter verleiht, als nach dem Auswählen der Christen scheinen möchte. Der richtige Maassstab, der eben nach dem Begriff der *δοξα* gebildet ist, zeigt sich in V. 5. Die Armen sind *πλουσιοι εν πιστει*; wenn sie Gott auserlesen hat und dadurch *απεκνησεν λογω αληθειας* oder, wie wir es jetzt subjektiv gewendet ausdrücken können, zu der *πιστις Ιησου Χριστου* gewonnen hat. Reich sind sie in oder durch diese ihre *πιστις*; so dass diese nicht den Gegenstand, sondern die Quelle des Reichthums darstellt, sonst müsste entsprechend dem *πτωχοι τω κοσμω*, wo der Dativ den Gegenstand oder das Gebiet der Armuth bezeichnet, stehen *πλοισιοι τη πιστει*. Der Glaube also macht reich; daher die Afforderung 1, 9: (*ο αδελφος ταπεινος* also) der Gläubige *καυχασθω εν τη νψει αυτου*. Worin der Reichthum besteht, sagen Stellen, wie 1, 2 ff., 3, 17—4, 10. Die letztere Stelle schliesst mit der Verheissung: *νψωσει υμας*, die an 1, 9 erinnert; in zwei Citaten wird 4, 5 und 6 jene Gabe als *χαρις* bezeichnet, ein Begriff, der sich in des Verfassers eigenen Ausführungen freilich nicht findet. In 3, 17 f. erscheint der Reichthum, ein *καρπος δικαιοσυνης*, in der Fülle von Eigenschaften der *ανωθεν κατερχομενη σοφια*, worunter wir vor allem an *μεστη ελεους και καρπων αγαθων* denken. Dies aber knüpft dem Gedanken nach an 1, 2 ff. an, wo als Gegenstand der Freude, auf welche gewiss *καυχασθω εν τω νψει* (V. 9) zurückblickt, erscheint die durch das *δοκιμιον της πιστεως* (vgl. *πλουσιοι εν πιστει*) gewirkte *υπομονη*, die normaler Weise ein *εργον τελειον* hat, so dass die Christen *εν μηδενι λειπεμενοι*, also *πλουσιοι* sind. Aus V. 5 aber geht hervor, dass dieser nichts entbehrende Reichthum vor allem der *σοφια* bedarf, wodurch die Stelle auf 3, 17 weist. Das Resultat ist: der Reichthum der

πλουσιοι εν πιστει besteht in ihrem aus der *σοφια* erwachsenen *εργον τελειον*, in ihrem christlichen Wandel. Er kann aber um so mehr als Reichthum bezeichnet werden, weil er sofort die *κληρονομια της βασιλειας* mit sich bringt, die solchen wird, welche durch ihren Wandel sich als *αγαπωντες θεον* beweisen. Die *πιστις* also ist die Quelle jenes Reichthums; da das *εργον τελειον* aber, wie oben gezeigt, eben der Wandel nach der Norm des Christenthums ist, so kann die *πιστις* nicht wohl etwas anderes als die Annahme dieser Norm bezeichnen.

Auf die *πιστις* von 2, 1. u. 5 schaut zurück der Abschnitt 2, 14—26, in welchem auseinander gesetzt wird, dass die *πιστις χωρις εργων νεκρα εστιν* (V. 26). Ist es auch nicht anzunehmen, dass die nachdrückliche Begründung dieses Satzes nur auf 2, 1 zurückblicke, so ist das Ganze doch im Zusammenhang zunächst durch die Mahnung 2, 1 veranlasst. Die Prosopolepsie ist ja schon durch 2, 9f. in weite Beleuchtung gestellt, indem gezeigt ist, wie die Christen durch sie zu *παροβηται νομου* und *παντων ενοχοι* werden, wie sie also nur ein Beispiel, aber zugleich ein Beweis für das Fehlen der Werke, für das *ου ποιητης* sein von 1, 23 ist. So ist schon in 2, 1—13 die Mahnung von V. 1 in den allgemeinen Satz erweitert, dass überhaupt das Fehlen der Werke mit dem christlichen Glauben nicht zusammen bestehen darf. Offenbar ist nun auch in den Gemeinden, an welche der Brief gerichtet ist, nicht nur in der Prosopolepsie, sondern auch in anderen Punkten eine ziemlich laxe christliche Praxis eingerissen gewesen; und so hat der Verfasser doppelten Grund, an jenem einzelnen Beispiel Veranlassung zu nehmen, einmal thetisch und polemisch das wahre Verhältniss von Glauben, oder dem principiellen Christenstand, und Werken, oder dem Christenleben, darzulegen. Die Thesis ist ganz klar: Negativ lautet sie, und diese Seite ist das eigentliche Thema: *η πιστις εαν μη εχη εργα* oder kürzer *η πιστις χωρις εργων αργη*, ja *νεκρα εστιν* und zwar *νεκρα καθ'εαυτην*. Positiv lautet sie, was aber nur beiläufig gesagt ist: *η πιστις συνεργει τοις εργοις και τελειουται εκ των εργων*. Der eigentliche Beweis für die (negative) Thesis ist aus der Schrift geführt V. 20—25.

Daneben ist sie aber durch drei Beispiele erläutert, V. 15—17, V. 19, V. 26. Zuerst V. 15f.: „Wie die Liebe ohne das Werk der Liebe nichts nütze ist, so der Glaube ohne Werke.“ Dort steht einer, der *λεγει πιστιν εχειν*, hier wird er einem verglichen, der *λεγει αγαπην εχειν*; da beide diesem *λεγειν*, mag nun darin nur ein Wort oder ein Bekenntniss oder ein Gefühl oder eine „Herzensstellung“¹⁾ oder ein Angebot — dort ein Angebot an Gott, hier an arme Menschen — zu sehen sein, keine That folgen lassen, fällt beides unter das Urtheil *τι το οφελος*.²⁾ Ueber den Begriff von Glauben lässt sich hieraus nur das Selbstverständliche entnehmen, dass in ihm noch nicht die Werke selbst mitbefasst sind, so wenig als in einem Ausdruck der Liebe, ob dies nun als Wunsch oder als Versprechen oder wie immer gemeint und zu fassen sein mag, schon die Werke enthalten sind. So wenig die Liebe ohne That den Armen aus seiner Noth rettet — der Gesichtspunkt „*σωσαι*“ scheint der Anlass zur Wahl des Gleichnisses zu sein —, so wenig rettet der Glaube ohne Werke die Seele; dass dort das Objekt der Rettung nicht die gleiche Person ist, deren Verhalten werthlos ist, während es hier die gleiche ist, ist von keinem Belang, *ομοιουμεναι κλαδικα*. *η πιστις εαν μη εργα εχη*, ist *νεκρω καθ'εαυτην*, sie ist in sich selbst todt und darum eben kann sie nicht *σωσαι*; denn in V. 14 redet der Verfasser von dem werklosen Glauben, von dem Glauben, den er nachher *νεκρω* nennt, wie der Zusammenhang zeigt.³⁾ — Ein zweiter wieder in ein Beispiel gefasster Beweis dieses *μη δυνασθαι σωσαι* liegt in V. 19, wo als begleitende Wirkung eines Glaubens das *φρισσειν*, der Ausdruck der Höllequal erscheint. So gut aber in

1) Haupt, S. 184.

2) Dass auch in dem Gleichniss der Glaube selbst mitgedacht sei als Motiv jenes Liebesgeredes und so schon im Gleichniss die Nutzlosigkeit des Glaubens selbst ausgesprochen sein wolle, wie Kübel meint, scheint mir Bild und Gedanken zu verwirren.

3) Mit Erdmann gegen Haupt, S. 183. Wo der Zusammenhang so deutlich redet, braucht es kein *τοιαντη*; es ist die *πιστις*, die der *τις* sich zuschreibt, welcher der Verfasser die Frage stellt, vielleicht mit einer gewissen Ironie den angemassen Ehrennamen „*πιστις*“ wiederholend.

V. 14f. die barmherzige Liebe, so gut kann hier ein bestimmter Glaube als Beispiel für den Satz *οὐ δύναται σωσαι* aufgeführt werden, ohne dass wir ein Recht haben, diesen Glauben einfach zu identificiren mit dem Glauben, zu dessen Exemplifikation er dienen soll. Der Inhalt des Glaubens kommt hier nicht in Betracht, sondern nur die psychologische Form des Glauben; wie denn im ganzen Briefe nur in diesem Verse das Verbum *πιστενειν* gebraucht wird. Alle Schlüsse, die aus V. 19 auf den Inhalt des Glaubensbegriffs unseres Briefes gezogen werden, sind darum unberechtigt, ebenso aber auch der, dass die *πιστις* unserem Verfasser nur ein theoretisches Fürwahrhalten sei.¹⁾ Die *δαιμονια* befolgen nicht den von ihnen allerdings nur theoretisch erkannten Inhalt ihres Glaubens, darum zittern sie trotz ihres Glaubens. Dem analog kann der Christ, der den ob auch, wie das Beispiel von der Liebe nahelegte, als persönliche Norm anerkannten, in Sinn und Herz aufgenommenen Inhalt seines Glaubens nicht befolgt, durch denselben ebenso wenig gerettet werden. Bei Beiden fehlt die praktische Wirkung des jedesmal Geglaubten im Leben. Das ist auch hier wieder der Vergleichungspunkt. Da aber der Monotheismus allerdings ein wesentlicher Theil des christlichen Glaubens ist,

1) So Mangold: „Der Glaube, den J. als todt und werthlos bekämpft, ist der theoretische Monotheismus.“ S. 639. Wenn aber hieraus gar geschlossen wird, es sei ein Rückfall ins Judenthum, was der Verf. bekämpfe, so ist übersehen, dass doch auch das Judenthum *εργα* verlangte neben der *πιστις* und dass der Verf. ja nicht den Inhalt des Glaubens seiner Leser, sondern nur dessen Wirkungslosigkeit bekämpft. Auch der Schluss, den Haupt, St. u. Kr. 83, S. 186 zieht, dass V. 19 dem *τις* von V. 18 in den Mund gelegt sei. wäre nur dann zwingend, wenn wir ein Recht hätten anzunehmen, dass das Beispiel des Teufelglaubens inhaltlich sich decken müsse mit dem Glauben der Leser, um an seinen Platz zu sein. Dann müsste bei den Beispielen von Abraham und Rahab das gleiche Verlangen gestellt werden, woran doch gar nicht zu denken ist; der Vergleichungspunkt ist bei allen Beispielen die Wirkung des in jedem Beispiel vorkommenden Glaubens, wobei der Verf. auf die Unähnlichkeit des jedesmaligen Begriffs resp. Gegenstandes des Glaubens gar nicht reflektirt. Immerhin handelt es sich jedesmal um den psychologischen Act des *πιστενειν*, um die innerliche Annahme von etwas, was uns von aussen her entgegengebracht wird von Seiten Gottes, sei es eine Lehre, sei es eine Verheissung, sei es ein Gebot.

kann man auch sagen, in V. 19 ist ein Schluss *a parte potiori* aufs Ganze gemacht. — Das dritte Bild ist der todte Leib (V. 26). Der Vergleichungspunkt ist, dass bei beiden, Leib und Glauben, das wirkliche Leben gebunden ist an das Zusammensein mit etwas anderem; fehlt dies, so sind sie beide todt. Hierbei wird nicht darauf reflektirt, wie es denn auch gar nicht in Betracht kommt, dass das innere Verhältniss von Leib und Glaube zu je ihrem unentbehrlichen Anderen und damit dieser letzteren Kausalverhältniss zum Tod bei beiden Vergleichsobjekten gar nicht analog ist. Während nämlich beim Leib jenes Andere, das *πνευμα*, das Princip des Lebens ist, sind beim Glauben das Andere, die Werke, nur das Zeichen des Lebes. Die Vergleichung ist zu beschränken auf den äusseren Eindruck, für welchen beidemale das Fehlen jenes Anderen auf Tod schliessen lässt: wo kein Geist sich zeigt, ist der Leib todt; wo keine Werke sich zeigen, da ist der Glaube todt. Mehr dürfen wir nicht suchen. Der Gedanke also, den der Verfasser am Bilde anschaulich machen will, ist: Glaube und Werke sind untrennbar, wie Leib und Geist; wo Werke fehlen, ist der Glaube todt.¹⁾ — Darauf zielt nun schon das V. 18 eingeschaltete Zwiegespräch. Mit *ἀλλ' ἐρεῖ τις* wird stets ein Einwand, den man der bisher vertretenen Behauptung machen könnte, eingeführt. Es muss also ein fingirter Gegner des Verfassers sein, den er damit zum Wort kommen lässt.²⁾ Die Frage kann nur sein, wie weit der Einwand

1) Haupt's Versuch (S. 190) das Bild weiter auszudehnen endet schief: „der Glaube eine Zuständlichkeit, wie der Leib, wird durch die *ἐργα*, welche auf dem Willen beruhen, aus dieser Zuständlichkeit erlöst; dieser Wille ist das *πνευμα*.“ Aber der Vergleichungspunkt ist nicht der Wille, sondern die Werke. An ähnlicher Schiefe leidet Kübel's verwandte Erklärung.

2) Die verschiedenen Stellungen, die dem *τις* von den Erklärern gegeben werden, s. in den Kommentaren. Gegen die auch von Erdmann und Beyschlag festgehaltene Auffassung des *τις* als eines Gesinnungsgenossen des Jacobus spricht die Einführung: „*ἀλλ' ἐρεῖ τις*.“ Gegen Blom, der darin einen Pauliner sieht, vgl. Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 73. S. 141. Hilgenfeld bricht aber dem Einwurf auch die Spitze, indem er ihn den Verfasser nicht gegen seine Thesis, sondern nur gegen die mangelnde Schärfe seiner eigenen vorhergehenden

geht und wer der *σὺ* ist, den der Dazwischenredende *τις* anredet. Ich weiss nach Prüfung aller andern Erklärungsversuche keine befriedigende Erklärung der Stelle, als bei Beschränkung des Einwurfs auf die Worte: *σὺ πιστὶν εἶχεις*, wobei *σὺ* den sofort auch vom Verfasser selbst mit *σὺ* angeredeten Leser des Briefes bezeichnet. Denn dass der Leser in dem Satz *δειξὼν μοι κ. τ. λ.* angeredet ist, ergibt der Gedanke des Satzes. In der Lebhaftigkeit der Polemik hat sich dem Verfasser schon in V. 14 u. 16 aus dem *ὑμεῖς*, die V. 1—13 angeredet sind, der *τις* ἐξ *ὑμῶν* herausindividualisiert; dieser wird nun mit *σὺ* angeredet; wie nachher die Lebhaftigkeit wieder nachlässt, treten an die Stelle des *σὺ*, an den noch der ganze Schriftbeweis von V. 20 an gerichtet ist, mitten im Gang dieses Beweises unvermerkt die früheren *ὑμεῖς* („*ορατε*“ V. 24. vgl. noch in V. 22 „*βλεπεῖς*“). Da ferner der mit der Einwurfsformel *ἀλλ' ἐρεῖ τις* eingeführte Redner nicht ein Vertreter des Standpunktes des Briefschreibers sein kann, *καγὼ* in dem letzten Satz von V. 18 aber diesen Standpunkt vertritt, so muss mit *καγὼ* der Briefschreiber sich selbst dem *σὺ* als dem Empfänger gegenüber stellen; dann aber muss auch schon unter *καγὼ* in der ersten Hälfte der Briefschreiber gedacht werden. So beschränkt sich der Einwurf des *τις* von selbst auf die Worte: *σὺ πιστὶν εἶχεις*. Der Gedanke ist dann folgender: Da kommt einer, dich zu beruhigen und mich zu widerlegen, und sagt zu dir, dem ich bis jetzt nur zugab: *λέγεις πιστὶν εἶχεν* (V. 14): „du hast ja Glauben; also beruhige dich; bei uns ist es hergebrachte Lehre: der Glaube rettet; dagegen kann das Beispiel V. 15f. nichts beweisen.“ Eingehend auf diese beruhigende Bemerkung setzt der lebhaftere Verfasser sofort hinzu: *καγὼ ἔργα ἔχω*; und auf Grund dieser beiden Selbstaussagen: des Lesers (durch den Mund des *τις*) *πιστὶν ἔχω* und des Schreibers *ἔργα ἔχω*, fordert er zum Beweise derselben heraus: Zeige mir deine *πίστις* ohne Werke; und ich will dir meine *πίστις* zeigen aus den Werken. Er will damit den Gegner *ad absurdum* führen: du kannst für deine

Polemik machen lässt, also doch im Grunde einen Sekundanten des Verfassers, den Verfasser in verschärfter Auflage in dem *τις* sieht.

Behauptung keinen Beweis beibringen; deine *πιστις* ist *αργη* (V. 20). Was hilft eine *πιστις*, für deren Existenz du keinen thatsächlichen, greifbaren Beweis aufbringen kannst; es ist und bleibt eine Behauptung, ein *λεγειν πιστιν εχειν* oder ein *πιστιν νεκραν εχειν*.¹⁾ Dem Verfasser steht also die Voraussetzung fest: wo Werke (nämlich in seinem Sinn), da Glaube; wo keine Werke, da keine Sicherheit, dass Glaube da ist, oder, wenn solcher da zu sein scheint, todter Glaube. Daraus ergibt sich nun auch der Sinn des Schriftbeweises in V. 20—25. Den Satz: *επιστευσεν Αβρααμ και ελογισθη αυτω εις δικαιοσυνην* kann er sich nur aus dem Vorauswissen Gottes, dass der Glaube Abrahams der wahre, in Werken sich bewährende ist, erklären. Er giebt zu, dass Abraham *εκ πιστεως εδικαιωθη*, aber *ουκ εκ πιστεως μονον*, nicht aus dem nackten Glauben an sich, der *πιστις αργη*, sondern eben aus dem in Werken vollendeten Glauben, also aus den Werken. Erfüllt hat sich jenes vorausgreifende Urtheil des allwissenden Gottes erst, als die *πιστις συνιργει τοις εργοις*. Denn nur aus den Werken lässt sich die *πιστις* erweisen, wie er V. 18 gezeigt. Was also der Verfasser verlangt, ehe sich ein Mensch für *δικαιωθεις* und damit für *σωθεις* halten darf, sind Werke, weil sie nur beweisen, dass der Glaube echt ist, wie er schon 1, 12 die Krone des Lebens, d. h. doch wohl die praktische Konsequenz des Urtheils *δικαιωθηναι*, nur den *δοκιμοι γενομενοι*, nämlich *τη πιστει*, und zwar *δοκιμοι* durch

1) Haupt, a. a. O. S. 187f. will V. 18 und 19 dem *τις* in den Mund gelegt wissen, der den Standpunkt des blossen Moralismus vertrete und die möglichen, wenn auch von Jacobus selbst nicht vertretenen, Konsequenzen aus dem Verhalten der Leser ziehe. Abgesehen davon, dass es dem Verfasser in dieser Polemik doch von zu untergeordneter Bedeutung sein musste, was für üble Missdeutung das Christenthum der Leser von dritter Seite erfahren könnte, um ihr zwei Verse zu gönnen, so hat der Moralist sich sonderbar ausgedrückt; er schätzt die Religion (die er mit *πιστις* bezeichnen soll) gering und gibt sich Mühe, sie zu erweisen; *δειξω σοι κ. τ. λ.*; er sollte sagen: meine Werke sind genug, wozu die *πιστις*. Wie unnöthig aber verwirrt der Verf. seine Leser und seine Auseinandersetzung, wenn er hier einem Manne das Wort ertheilt, der mit ganz missverstandenen Begriffen arbeitet, wie Haupt selbst natürlich einräumen muss, dessen Einwände also für die Leser billiger Weise gar keine Berücksichtigung beanspruchen können.

εργον τελειον (beides nach 1, 2—4), also nur dem in Werken bewährten Glauben zuerkennt.

Was ergibt sich aus dem allen als *πιστις*-Begriff des Verfassers? Die *πιστις* zielt auf Werke und vollendet sich in ihnen; sie liegen also in ihr begründet, so sehr dass jede gesunde *πιστις* Werke hervorbringt; und das Fehlen der Werke beweist, dass die *πιστις νεκρα* ist. Der ächte Glaube ist also dieser Werke sicher; sie sind sein Erkennungszeichen. Ohne ihn aber sind sie gar nicht denkbar; so dass, wer die Werke aufweisen kann, ohne weiteres sagen darf: *δειξω εκ των εργαων μου την πιστιν*. Wer keine Werke hat, dem erkennt der Verfasser nur ein *λεγειν πιστιν εχειν* zu, wovon er ihn mit der ironischen Frage zu überführen sucht: *μη δυναται η πιστις σωσαι σε*; daran kann auch das *εκ πιστεως μονον* nicht irre machen. Dort handelt es sich um ein Urtheil, das *δικαιουν*; und da kann der Theil des zusammenhängenden Lebensprocesses, der *πιστις* heisst, noch nicht allein zum anerkennenden Urtheil über den ganzen berechtigen. Damit giebt der Verfasser noch nicht eine *πιστις* zu, die auch ohne Werke bleiben und doch *πιστις* sein kann. Denn *δικαιουν* ist für ihn ein analytisches Urtheil, das mit Fug erst von dem Augenblick an gilt, wo die *δικαιοσυνη*, da ist, auch da, wo man des Eintritts der letzteren sicher sein kann, wie Gott bei Abraham. Wie wir mit der Aussage „ein todter Mensch“ leugnen, dass noch der „Mensch“ mit allen sein Wesen konstituierenden Momenten da sei, also behaupten, dass zum Begriff „Mensch“ noch das gehöre, dessen Fehlen das Begriffsmoment todt herzubringt, so leugnet Jacobus, wenn er die *πιστις χωρις εργαων* todt nennt, dass die *πιστις χωρις εργαων* alle Momente des Begriffs *πιστις* enthalte und behauptet, das negative Moment im Begriff „*πιστις χωρις εργαων*“, welches die positive Aussage „todt“ veranlasst, muss weg, damit der Begriff *πιστις* rein ponirt werden kann. Ja wenn die *πιστις εξ εργαων τελειουται*, so gehören eben die Werke zu ihrem Vollbegriff, ohne die sie nicht vollkommen ist, was sie ihrem Begriff nach ist.¹⁾

1) Dies macht ebenso die noch von Schenkel vertretene Auffassung der *πιστις* unseres Briefs als „Gottvertrauen“, wie die

Dies stimmt nun ganz zusammen mit den übrigen, zu Anfang gefundenen Momenten dessen, was der Verfasser sich unter Christenthum denkt. Das Princip ist der *νομος τελειος*; er wird von Gott eingepflanzt als Princip einer neuen Schöpfung, angeeignet vom Menschen durch *πιστις* und durch sie zum subjektiven Princip des persönlichen Christenthums. Ist dies wirklich geschehen, so wirkt der *νομος τελειος* nun im Glaubenden das *εργον τελειον*, das jener Norm entsprechende Handeln, das ohne *πιστις* nicht möglich wäre. Ist das Handeln zu Tage gefördert, dann erfolgt das *δικαιουσθαι* gegenüber dem vollendeten Process. Die *σοφια* ist aber der Glaube, wie er, im Uebergang zur Praxis begriffen, aus dem Prinzip zum Charakter wird; sie ist das dem *πιστις*-Verhältniss entsprechende Verhalten gegenüber den einzelnen Fällen, in denen sich die *πιστις* in *εργα* zu vollenden hat. Zu ihrem Begriff gehört die sittliche Energie, die im Glaubensbegriff nicht schon integrierendes Moment ist; in ihr ist die *πιστις* unseres Briefes zu der gleichen Motivationskraft und -sicherheit gelangt, die Paulus in seiner Formel *πιστις ενεργουμενη εν αγαπη* seiner *πιστις* selbst schon zuschreibt.¹⁾ Aber jene Energie ist nicht etwas zur *πιστις* als Zweites hinzutretendes, sondern

Auffassung derselben als „messianische Reichshoffnung“, die „nicht als ethischer Quell, aus dem die *εργα* fließen“, sondern nur „als ein Motiv, das zu *εργα* anfeure, in Betracht komme“ (Lipsius) unmöglich. Im letzteren Fall müssten die Werke dann etwa Mission oder Martyrium sein oder etwas ähnliches, damit der Verf. sagen könnte: *δειξω εκ των εργων μου την πιστιν*.

1) Die Analogie der Aussagen über *πιστις* und *σοφια* ist ganz frappant: es giebt eine *πιστις δαιμονιων* (2, 19) und eine *σοφια δαιμονιωδης* (3, 15); eine *πιστις χωρις εργων*, die *νεκρα* und *αργη* ist (2, 17, 20), eine *σοφια* ohne Liebe (3, 14), die *επιγειος*, *ψυχικη* heisst (3, 15). Die wahre *σοφια* ist *αδιακριτος* (3, 17), der wahre *πιστευων* ist *μηδεν διακρινομενος* (1, 6); jene ist *μεστη ελεους και καρπων αγαθων* (ib.), diese *συνεργει τοις εργοις και τελειουται εκ των εργων* (2, 22); jene hat den Beisatz *εν πραυτητι* (3, 13), ebenso der der *πιστις* entsprechende Ausdruck *δεχασθαι τον λογον* (1, 21); an jene kann die Anforderung gestellt werden: *δειξατω εκ της καλης αναστροφης τα εργα αυτου*, von dieser sagt der Verfasser: *δειξω εκ των εργων μου την πιστιν*.

etwas aus ihr von selbst herauswachsendes, wenn sie anders gesund ist. Denn sonst müsste Jacobus gerade dieses zweite, wenn es eine der *πιστις* anologe Bedeutung hätte, mit ihr als ihr Coefficient konkurriren müsste, um *εργα* hervorzubringen, doch irgend einmal ausdrücklich genannt und verlangt haben.¹⁾

Der Verfasser hat einen andern Begriff von *πιστις* als Paulus; ihr Gegenstand ist nicht der lebendige, ganze Christus, dem sich der Glaubende völlig hingiebt, sondern das neue Gesetz, das er in sich als Lebensgesetz aufnimmt. Die Wirkung der *πιστις* erstreckt sich daher nur nach vorwärts, Werke hervorrufend, nicht auch noch rückwärts, sündentilgend. Dem entsprechend bezieht sich *δικαιοσθαι* bei ihm nicht auf den rückwärtsliegenden Sündenwandel und ist kein synthetisches Urtheil, sondern auf den gegenwärtigen Gerechtigkeitswandel und ist ein analytisches Urtheil. Er kann darum auch der *πιστις* noch nicht an sich die *δικαιωσις* zuwenden, sondern erst der in Werken vollendeten *πιστις*, wie auch Paulus nur ihr, oft sogar ohne Nennung der *πιστις* scheinbar den Werken die Seligkeit, das Bestehen im Gericht zusichert. Der Verfasser ist dabei so realistisch in seinem Denken, veranlasst gewiss durch traurige Erfahrungen, dass er der *πιστις* an sich nur dann und erst dann Vertrauen entgegenbringt, wenn sie sich in Werken bewährt; ja dieses ethische Pathos lässt ihn geradezu den selbständigen Werth von jeder inneren religiösen Bestimmtheit verkennen; er taxirt alles nur nach der Wirkung im Leben; was sie nicht hat, ist todt oder eitles Vorgeben; so dass er für die paulinische Lehre, dass der Glaube, schon als rein innere Bestimmtheit des Herzens, sündentilgende Kraft habe, wohl gar kein Verständniss hätte.

1) So Haupt (S. 189): es müsse nach J. zur *πιστις* noch ein von ihr unterschiedenes Princip, nämlich die Willensenergie treten, damit jene, an sich „eine blosse religiöse Zuständlichkeit“, „in Aktivität trete.“ In 2, 21, wozu er dies bemerkt, handelt es sich nicht um einen Coefficienten zur *πιστις*, damit Werke entstehen, wie man nach Haupt's Bemerkungen vermuthen möchte, sondern um Vollendung des Glaubens selbst aus Werken, damit die Rechtfertigung sicher sei.

Nun ist auch klar, warum der Verfasser für seine *δικαιώσεις* keine objektive Begründung ausserhalb des Individuums bedarf, wie sie Paulus in Christi Tod fand, während umgekehrt Paulus, weil er in Christi Tod eine vollgültige Erlösung der Menschen fand, hierzu auf die dem Glauben entspringenden Leistungen der Menschen gar nicht reflektirt, und wenn er dies thäte, auch in ihnen doch nur die Kraft Christi erkennen könnte, die er ja schon im Glauben selbst vollständig verbürgt sieht. Mindestens also steht unserem Verfasser der Tod Christi nicht im Mittelpunkt seiner Gedanken; das Kreuz ist verblasst. Durch Christus ist der *λογος αληθείας* den Menschen vermittelt; seine Persönlichkeit als solche aber hat, so wenig als sein Tod¹⁾ irgend welche erkennbare Bedeutung. Als Herr der Herrlichkeit dagegen kann er verklärend auf die Lebensanschauung der Christen einwirken (2, 1) und hilft auf das Gebet des Glaubens hin Kranken auf, wenn in seinem Namen sie mit Oel gesalbt und über ihnen gebetet wird (5, 14f.). Bald wird er wieder erscheinen und das Gericht halten (4, 12. 5, 9). Ob vom *πνευμα* als christlichem Princip in 4, 5f. die Rede ist, ist nicht zu entscheiden, aber unwahrscheinlich; da es sonst gewiss in K. 2 verwendet würde. Dort aber ist *πνευμα* (2, 26) nur als Lebensprincip des menschlichen Leibes erwähnt. Ohne Zweifel ist *θεος* als Subjekt in 4, 5 zu ergänzen, so dass *πνευμα* in ganz gleicher Bedeutung steht, wie 2, 26. Jenes auffallende Stillschweigen über Jesu Versöhnungstod ist aber nicht etwa mit W. G. Schmidt²⁾ so zu erklären, dass der Verfasser nur darauf nicht zu reden komme. Denn von Sündenvergebung redet er mehrfach; aber er kennt für sie völlig ausreichende Mittel, neben denen ein Versöhnungswerk Christi gar nicht mehr Raum hat. Wer auf verkehrtem Wege ist, der nahe sich zu Gott, so wird er sich zu ihm nahen; demüthige sich vor Gott, so wird er ihn erhöhen (V. 8, 10). Durch zuversichtliches Gebet und aufrichtiges

1) Dass in 5, 11 sein Tod nicht erwähnt ist, siehe gegen W. G. Schmidt S. 76 bei Huther, Hofmann, Weiss u. a.

2) Schmidt findet sogar Christi Fürbitte in 5, 15 (S. 76) gelehrt und schliesst daraus, dass der Verfasser auch die Todessühne Jesu kenne.

Bekenntniss erlangt man Sündenvergebung für sich und andere (5, 15 f.); ja der einzelne Mensch kann einem andern zur Sündenvergebung helfen einfach dadurch, dass er ihn vom Irrthum seines Weges zur christlichen Wahrheit zurückführt (5, 19 f.).

2. Verhältniss zu den anderen urkundlich vorhandenen Auffassungen des Christenthums in der neutestamentlichen Zeit.

Nur von einem Verhältniss zu den christlichen Anschauungen seiner Zeit giebt uns der Brief zu reden Anlass. Das Judenthum ignorirt er. Vom alttestamentlichen Gesetz redet er gar nicht;¹⁾ er hat kein Bedürfniss das neue vollkommene Gesetz, das Christenthum, wie er es auffasst, zu jenem in Beziehung zu bringen. Von Jerusalem, dem Tempel und seinen Opfern schweigt er, was namentlich bei Vergleichung der Eidesformel 5, 12 mit Matth. 5, 34 f. auffällt. Rabbinische Gesetzesauslegung ist ihm ganz fremd; seine Benützung alttestamentlicher Typen 2, 21 und 25 ist ohne jede Allegorie. In seiner Bibel, die ihm ziemlich vertraut scheint, stehen die Apokryphen neben den hebräischen Büchern.²⁾ Nach Immer³⁾ wird „auf Hiob circa sechs mal, auf die Proverbien wenigstens zehn mal, auf das Sirachbuch über fünfzehn mal und auf das Buch der Weisheit wenigstens fünf mal angespielt“. Dagegen findet sich ausser der Berufung auf alttestamentliche Geschichten nur ein ausdrückliches Citat aus dem alten Testament (4, 6), dem zwei andere aus unbekannten Schriften⁴⁾ gegenüber stehen (1, 12. 4, 5).

Mit dem Essenismus, für dessen Anhänger ihn Hilgenfeld, Immer, Brückner, für dessen Geistesverwandten

1) Vgl. oben S. 139.

2) Vgl. Theile, *comm. in ep. Jac.* 1833. S. 46 f. Schneckenbürger, *Beiträge*, S. 198. W. G. Schmidt S. 32.

3) Neut. Th. S. 428.

4) Vgl. unten S. 165.

ihn Beyschlag erklären,¹⁾ hat er ebensoviel oder ebensowenig Verwandtschaft, als Jesus auch. Denn Barmherzigkeit (2, 13) war nicht nur „jedes Esseners“, sondern auch jedes Christen „eigene Sache“ (Hilgf.); und gegen den Missbrauch des Eids spricht sich Christus ebenso aus, wie Jacobus. Auch die Reichen können nach J. 1, 9 f. gute Christen sein, ohne essenisch ihren Reichthum der Gemeinschaft zu opfern. Nicht die Handelsgeschäfte selbst, sondern nur die sichere Art, wie sie betrieben wurden, tadelt der Brief in 4, 13 ff.²⁾ Ueberdies fehlen alle theosophische Elemente, alle spekulativen Ideen der Essener und Ebjoniten vollständig.³⁾ Vollends eine orphische Färbung⁴⁾ kann im Briefe, nicht mit irgend Grund gefunden werden. Eine orphische Neigung des Verfassers würde sich doch nicht nur in einigen Worten, die ebenso jüdisch und christlich, als orphisch sind, wie *λογος αληθειας*, *λογος εμφυτος* (1, 18. 21) oder *θρησκος* (1, 26) oder *τροχος της γενεσεως* (3, 6), und etwa noch in einer für jede Zeit der geistigen Erregung nothwendigen Mahnung gegen die Zungenfertigkeit (1, 19. 3, 5 f.), also in lauter Dingen bezeugen, die nicht specifisch orphisch sind, dagegen alles dieser Richtung Eigenthümliche und dadurch Anziehende bei Seite lassen. *τροχος γενεσεως* aber giebt als „rollendes Rad des Lebens in seiner immer neu werdenden Erscheinung“ eine völlig klare Vorstellung, zumal in einem Zusammenhang der von feurigen Leidenschaften handelt, und verlangt keine Erklärung aus fremden Quellen. —

1) Vgl. dagegen Holtzmann (Bibell. S. 187), Hofmann (Comm. S. 167).

2) Das Wort über den Zorn erklärt jetzt Hilgenfeld Z. 78. S. 93 selbst richtig aus Sir. 4, 29. 5, 11 f.

3) Reuss (S. 139) glaubt: „das Wesentliche im Brief und von Anfang bis fast ans Ende den Grundton gebend ist der schon dem Geiste Israels geläufige Grundsatz der äusserlich beglückenden, aber verworfenen Freundschaft der Welt und der äusserlich leidenden, aber verheissungsfrohen Freundschaft Gottes, die Wurzelidee des echten Ebionitismus.“ Diese Idee ist aber ebenso gut christlich und überdies nur eine der vielen zur Weltanschauung des Verfassers sich verbindenden echt christlichen Ideen. —

4) Hilgenfeld, Einl. S. 538 f.

Unter den Auffassungen des Christenthums käme zunächst der urapostolische Typus, das „Urchristenthum“ im engeren Sinne, in Betracht. Man pflegt die Züge desselben abgesehen von den aus der paulinischen Polemik erschlossenen Positionen¹⁾ aus der Apostelgeschichte, dem ersten Petrusbrief, dem Jacobusbrief, dem Hebräerbrief und der Apokalypse, zu sammeln. So lange aber weder die Authenticität der Reden der Apostelgeschichte noch die Autorschaft jener drei Briefe feststeht, steht man hier auf zu unsicherem Grunde, um für einen jener Zeugen sich auf die andern zu stützen, während diese selbst wieder jenes ersten als Stütze bedürfen. Doch ist wohl der urapostolische Typus in seinen grossen ihn constituirenden Grundzügen geschichtlich zu konstruiren.

Wenn der Eindruck von der völligen Originalität des Evangeliums Pauli, die er auch für sich ausdrücklich in Anspruch nimmt (Röm. 2, 16. 2. Kor. 4, 3 etc.), richtig ist, wenn er es also war, der das Christenthum religionsphilosophisch aus dem Judenthum resp. dem alten Testamente deducirte und die einzelnen Heilthatsachen dialektisch-speculativ behandelte, so müssen wir uns als Mittelpunkt der specifischen Gedanken der vorpaulinischen und urapostolischen Christusgläubigen denken: Jesus ist der Messias der Propheten und ist als solcher durch seine Auferstehung erwiesen; er starb, wie aus Jes. 53 zu lernen, für die Sünden der Welt und wird in Bälde wiederkommen, um mit denjenigen, die ihm treu ergeben sind, das Messiasreich aufzurichten. Jesus der Christ, sein Tod, seine Auferstehung, seine Wiederkunft, die Christen seine Anhänger — das müssen die Gedanken gewesen sein, durch deren Pflege sich die Christen von Juden und Heiden unterschieden, wie denn die petrinischen Reden der Apostelgeschichte in der Hauptsache sich auch in ihnen bewegen. Von dem allem finden wir nun in unserem Briefe ausser einer kurzen Andeutung der Parusieerwartung nichts, gar nichts, so dass derselbe, in

1) Vgl. hierzu Holsten, die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien 1883.

die vorpaulinische Zeit und die urchristlichen Kreise verlegt, rein unbegreiflich ist. Nach ihm müsste man sich eine so vage, farblose Vorstellung von den specifischen Lehren derselben machen, dass ihr Märtyrermuth und ihre Bekehrungserfolge gleich unbegreiflich wären, ja dass sie selber, die den gewaltigen Eindrücken aus dem Erdenleben ihres Herrn so nahe standen, zu psychologischen Räthseln für uns werden.¹⁾ — Sollten wir dies Räthsel annehmen, so müssten anderweitig zwingende Gründe dafür, dass unser Brief in der urapostolischen Zeit entstanden ist, sprechen. Sind solche nicht vorhanden, dann nöthigt uns der Charakter des Briefs, jedes direkte Verhältniss desselben mit der urapostolischen Zeit zu leugnen.²⁾

Rücken wir aber über die Grenze des „Urchristenthums“ hinaus, so können wir in der Zeit des Paulus keinen Raum finden. Da Paulus auch in den palästinensischen und syrischen Christengemeinden mindestens gekannt war und dort Stellungnahme provociren musste, so ist in dieser alle Christengeister bewegenden Werdezeit ein Brief eines doch jedenfalls angesehenen und Autorität besitzenden Christen undenkbar, der nicht irgendwie davon Zeugniss ablegte. Denn ebenso war durch Paulus die spekulative Verwerthung der geschichtlichen Grundthatsachen des Lebens Jesu in den lebhaftesten Fluss gebracht und die Versöhnung der Menschen mit Gott in Christus in den Mittelpunkt des Christenthums als die die Geister beherrschende Idee gestellt worden; wie andererseits

1) Wenn Beyschlag (S. 148 f.) unsern alle Spekulationen über Jesu Person und Wort ignorirenden Verfasser sich nicht nach Pauli Auftreten denken kann und ihn deswegen vor Paulus schreiben lässt, so fragt sich doch, ob ein Christ vor Paulus die noch ungelösten Räthsel der Erscheinung Christi, zumal die alle beschäftigenden Thatsachen des Todes und der Auferstehung, des Aergernisses und des Felsengrundes des Messiasglaubens einfach ignoriren konnte, oder ob dies nicht allein denkbar ist, wenn jene Räthsel eine Lösung gefunden haben und also wenigstens für eine überwiegend aufs Praktische gerichtete Individualität aus dem Vordergrund des Interesses zurücktreten konnten. —

2) Den Brief verlegen in die vorpaulinische Zeit: Weiss, Beyschlag, Huther, Thiersch, Hofmann, Mangold u. a.

die eminent praktische Frage über die Stellung zum alttestamentlichen Gesetz bei Juden- und Heidenchristen die Tagesfrage bilden musste, nachdem sie durch die paulinische Heidenmission brennend geworden war. Beides konnte in der paulinischen Zeit von keinem christlichen Schriftsteller, der mit Interesse in seiner Zeit lebte, einfach ignoriert werden¹⁾, das zweite aber doppelt nicht von einem so besonders praktisch gerichteten und so feurigen Geiste, wie ihn unser Brief verräth.²⁾

Uebersies könnte die Stelle 2, 14—26, in der paulinischen Zeit geschrieben, nicht anders, denn als Polemik gegen das paulinische Evangelium aufgefasst werden.³⁾ Aber kann eine Polemik gegen das Grunddogma des Paulus, um welches sich damals der Streit drehte, so beiläufig abgemacht sein, in einem einer anderen Mahnung (2, 1—13) nur als Erläuterung beigegebenen Abschnitt? Musste sie, einmal unternommen, nicht zum Hauptzweck und Mittelpunkt des Briefes gemacht werden? Jedenfalls aber musste der Polemiker doch von dem alttestamentlichen *νομος* und dessen *εργα*, deren rechtfertigende Kraft Paulus bestritt, und nicht von *εργα* der Nächstenliebe reden. Sodann müssten wir ihm ein in jener Zeit unverzeihliches und für einen Mann, der es wagen darf, an die

1) Vgl. Beyschlag (S. 140 f.) „Auch ein gegen die paulinische Denk- und Lehrart noch so ablehnend sich verhaltender judenchristlicher Standpunkt konnte, nachdem überhaupt einmal eine Lehre von Christo und von Christi Tod im Unterschied von blosser Lehre Christi mit Bewusstsein aufgestellt und aufgenommen worden war, mit nichten in dem Stadium einer Nichtbesinnung über das Räthsel seiner Person und seines Kreuzes bleiben.“

2) Diese Schwierigkeit steigert sich noch, wenn der Brief, wie später gezeigt wird, nicht an geschlossene judenchristliche Gemeinden gerichtet sein kann, die ausserhalb Palästina's in der paulinischen Zeit anzunehmen überdem eine beinahe unmögliche Hypothese ist. Vgl. Beyschlag, a. a. O. S. 137, den gerade die Unmöglichkeit, judenchristliche, von den durch Paulus angeregten Fragen noch unberührte Gemeinden in der paulinischen Zeit anzunehmen, in die vorpaulinische Zeit zurückzugehen drängt.

3) Dies weist Grimm, a. a. O. S. 380—82 gegen G. W. Schmidt, welcher den Brief in die Zeit nach Beginn der paulinischen Mission verlegt und doch eine Polemik leugnet, treffend nach.

Christenheit einen belehrenden und mahnenden Brief zu schreiben, unbegreifliches Missverständniß der paulinischen Grundbegriffe zutrauen.¹⁾ Ferner ist es überhaupt in jener Zeit, doppelt aber bei einem Schriftsteller, der, wie wir sehen werden, direkte literarische Anlehnungen nicht liebt, unwahrscheinlich, dass die Polemik gegen ein System sich, wie in modernen literarischen Fehden, an eine Stelle aus einem paulinischen Gemeindeschreiben knüpfen und der dort gebrauchten Formel eine andere und dann doch wiederum nicht der bestrittenen Formel genau entsprechende Formel entgegenstellen würde (2, 24 gegen Röm. 3, 28); vielmehr würde die Polemik gewiss einen praktischen, vielleicht auch persönlichen Charakter tragen; sie würde die Nothwendigkeit, Unentbehrlichkeit, Göttlichkeit des Gesetzes erweisen oder Paulus und seine Heidenmission angreifen. Endlich mit Grimm²⁾ die auffallende Heimlichkeit dieser Polemik dadurch zu erklären, dass ein so kühner und scharfer Polemiker, welcher vor einem „*ω ανθρωπε νεε*“ nicht zurückschreckte, „sicher nur aus Scheu vor dem hohen Ansehen des von ihm bestrittenen Apostels dessen Namen nicht genannt“ hat, ist psychologisch unwahrscheinlich bei einem so geraden und strengen Charakter.³⁾

1) Hiezu sind Holtzmann (Bibell. S 184.) und Grimm (a. a. O. S. 382) ohne Bedenken bereit.

2) A. a. O. S. 382.

3) Vgl. auch Beyschlag (S. 122 ff.), der, wenn auch mit anderem Zweck, mit zutreffenden Gründen die Möglichkeit in dem Abschnitt 2, 14 ff. eine Polemik gegen Paulus zu finden hestreit. — Ebenso leugnen eine Polemik Weiss, Mangold, (Bl. S. 631 f.), Ritschl (Rechtf. u. Vers. II., 1. Aufl. S. 277 f.), Harnack (Pastor Hermae 77. prolog. LXXV. A. 4), Sieffert, (Herzogs R. E. 2. A. Art. J. S. 476 f.) Dagegen sehen ausser den Tübingern eine Polemik im Briefe Holtzmann, Grimm, Hilgenfeld, Immer, Schenkel (Christusbild der Ap. S. 114 f.) Nach Hilgenfeld und Schenkel soll auch Kap. 3, nach Hilgenfeld sogar 4, 1—10 gegen Paulus resp. Pauliner gerichtet sein. Die Gründe selbst mögen reden: „Aus dem 3. Kap. geht hervor, dass der Brief paulinische Lehrer in Rom bekämpft, deren Zungen- und Streiftätigkeit Jacobus züchtigen will und an denen er tadelt, dass sie eine Ehre in ihren Prahlereien suchen.“ (Schenkel). Hilgf. vergleicht die Warnung vor zu vielen Lehrern 3, 1 mit den Stellen in den

Wohl aber bildet die paulinische Geistesarbeit die unentbehrliche und nachweisbare Voraussetzung unseres Briefs. Gewiss, wenn überhaupt ein Judenchristenthum, so repräsentirt er ein freieres, vergeistigtes Judenchristenthum.¹⁾ Diese Vergeistigung, wenn denn unser Brief nichts als eine solche sein soll, ist nach den Vorgängen, die Paulus Gal. 2 erzählt, vor und ohne Pauli Einfluss nicht denkbar. Dass die Christen neugeboren seien, dass ihr Gesetz ein Gesetz der Freiheit sei, konnte ein ächter alter Judenchrist nicht lehren, ohne sich mit dem Gesetz des alten Bundes ausführlich auseinanderzusetzen. Ebenso ist eine so starke Betonung der *πίστις* als Wesen und Grundlage des Christenthums, zumal bei dem Begriffe, welchen sie in unserem Briefe zu bekommen auf dem Wege ist, unbegreiflich, wenn nicht vorher eine *πίστις* mit vollerm Begriff diese principielle Stellung sich errungen hatte. Endlich ist das Zurücktreten des Todes Christi, dieses *σκανδαλον* und dieser *μωρία*, nur erklärlich wenn ihm endgiltig durch eine richtige Werthung dieser Charakter genommen war, wie dies durch Pauli Lehre erst mit entscheidender Klarheit geschah.

So sind denn auch literarische Beziehungen zwischen unserem und den paulinischen Briefen nicht zu leugnen. Erklären sich die von Holtzmann, a. a. O. S. 187, Z. f. w. Th. 82, S. 292 aufgezählten paulinischen Formeln²⁾ auch aus

Clementinen, dass keiner lehren dürfe, ehe er die Schrift gelernt und in Jerusalem geprüft worden sei. In Jac. 3, 13—18 sieht er die Weisheit Pauli von 1. Kor. 2, 7 f. bekämpft; liegt da nicht 2. Kor. 2, 1—5. 3, 18 ff. als Parallele viel näher? Jac. 4, 1 soll mit Bezug auf das Bekenntniss Pauli Röm. 7, 23 angedeutet sein, dass Paulus der eigentliche Ruhestörer sei. — Die Versuche von Hengstenberg und Nitzsch, eine völlige Uebereinstimmung zwischen Jacobus und Paulus zu beweisen, sind durch Mangold-Bleek S. 635 ff. und die Luthers Urtheil treugebliebenen antikritischen Gelehrten Delitzsch (Hebr. 5 f. S. 579). Strobel (Z. f. luth. Th. 57. S. 365), Kahn (luth. Dogm. I. 61. S. 356) genugsam widerlegt. —

1) Grimm; Holtzmann.

2) *Δικαιουσθαι εκ πίστεως* oder *εκ νόμου*. (Hier ist Mangold's Meinung „der Gebrauch und die Bedeutung des Wortes *δικαιου* im Sinne des Paulus bei Jacobus erklärt sich, weil diesem, wie jenem dieselbe alttestamentliche Stelle (gen. 15, 6) das Wort und seine Be-

der Beherrschung der damaligen Diction in den Gemeinden durch die paulinischen Ausdrücke, so beweisen die Stellen¹⁾ 1, 3 (Röm. 5, 3), 1, 13 (1. Kor. 10, 13), 1, 22 (Röm. 2, 13), 2, 5 (1. Kor. 1, 27f.), 2, 21 (Röm. 4, 3), 2, 24 (Röm. 3, 28), 4, 1 (Röm. 7, 23) 4, 4 (Röm. 8, 7), 4, 12 (Röm. 2, 1. 14, 4) eine literarische Bekanntschaft des Verfassers mit den Paulusbriefen selbst. Aber es ist sehr zu bemerken, wie unbedeutend diese Beziehungen sind, wie sie nur in dunklen Reminiscenzen, so 1, 13. 2, 5. 2, 21, oder in gedächtnissmässig festgehaltenen Einzelausdrücken bestehen, diese letzteren sämmtlich nur aus dem Römerbrief, so 1, 3. 1, 22. 2, 24. 4, 1. 4, 12, dagegen nie eine paulinische Lehre förmlich übernehmen, resp. citiren, auch 2, 24 nicht, wo die Uebereinstimmung der Worte mit Gal. 2, 16, Röm. 3, 12 nur eine annähernde ist. Wir gewinnen hieraus den Eindruck, dass unser praktischer Paränetiker, der von Natur

deutung nahegelegt hat“ (S. 638f.) eine sehr kühne Hypothese, aber ein unbegreiflicher Zufall wäre es, wenn sogar Jacobus ebenso wie später Paulus den Satz gen. 15, 6 in der Formel *δικαιουσθαι εκ πιστεως* zusammen gezogen hätte. Es bleibt trotz Beyschlag's Appellation an die urchristliche *προφητεια* (S. 118) eine bemerkenswerthe Thatsache: „Der Ausdruck *δικαιουν* vom Urtheil Gottes über den Menschen findet sich, mit Ausnahme der einzigen Stelle Mt. 12, 37, in der ganzen griechischen Bibel nur bei Paulus und dem Pauliner Lucas. Und da Paulus als Schöpfer der specifisch-christlichen religiösen Sprache mit Recht allgemein anerkannt ist, so wird man ihm auch die Bildung der fraglichen Redensart zu verdanken haben.“ Grimm, S. 383), *ελευθερια, παραβατης, τελειν τον νομον, καρπος δικαιοσυνης, μελη* (als Sitz der *επιθυμια* und der Sünde), *παραλογιζεσθαι, ολοκληρος, μη πλανασθε, αλλ'ερει τις*.

1) Vgl. auch Holtzmann, Z. f. w. Th. 82. S. 292. Wir lassen hier diejenigen bei Seite, die unser Brief mit 1. Petr. gemeinsam hat, da diese nichts beweisen können. Vielleicht hat Mangold auch Recht, wenn er *ποιητης νομου* (1, 22) von 1. Macc. 2, 67 ableitet (640. A.) Vielleicht kann auch 2, 10 und Gal. 5, 3 einem rabbinischen Lehrsatz entstammen, den Paulus antithetisch für seine Zwecke benutzt, Jacobus aber umdeutend in positiver Weise übernommen hat. Bei der ganz verschiedenen Verwendung des Gedankens ist dies wahrscheinlicher, als eine directe literarische Beziehung beider Stellen. Die im Text aufgezählten Parallelen aber sind durch die Bemerkungen von W. G. Schmidt, S. 173 nicht entkräftet. Auch Bleek fand eine Berücksichtigung von Gal. und Röm. „nicht unwahrscheinlich“.

kein Freund der Gelehrsamkeit und Vielrednerei war, mit der Hinterlassenschaft Pauli nicht viel anzufangen wusste, sei es, dass er persönlich für literarische Schätze keinen Sinn hatte oder dass seiner Zeit — und hierfür sprechen alle unsere bisherigen Beobachtungen — die Ideen des Paulus unverständlich und darum unverwendbar zu werden begannen.¹⁾

Suchen wir nach weiteren literarischen Beziehungen in der nachpaulinischen Literatur, so ist, was doch, wenn unser Brief dem palästinensischen Christenthum entstammen würde, sicher zu erwarten wäre, mit der Apokalypse keine Ideenverwandtschaft aufzufinden, als die Werthschätzung der *εργα*, was aber gemeinsamer Zug aller nachpaulinischen Briefe ist: 1. Petr. 2, 12. Hebr. 10, 24 u. ö. Die Verschiedenheit der ganzen Gedankenwelt aber ist mindestens so gross, als zwischen Paulus und unserem Brief. Alle apokalyptischen Ideen, ebenso das Bild des getödteten Lammes fehlen vollständig; die vor allem im Brief gerügten Fehler spielen Apoc. 1—3 keine Rolle. Was für eine rein lexikalische gegenseitige Einwirkung der leitenden Geister der ersten Christenheit müssten wir uns da vorstellen, wenn unser Verfasser die Apokalypse gekannt und ihr nur einige „Ausdrücke“, aber keinen Gedanken abgelernt hätte! Und auch von solchen können nur drei in Frage kommen!²⁾ Denn der Gegensatz von *πτωχος τῷ κόσμῳ* und *πλουσιος ἐν πιστει* 2, 5 ist, in der Fassung ganz originell, von Paulus 2. Kor. 6, 10. 8, 9 schon verwendet; und dem Verfasser scheint die Stelle 1. Kor. 1, 27, an welche *ἐξελεξατο* mit den Gegensätzen erinnert, vorgeschwebt zu haben; dass, und zwar in ganz anderer Fassung, auch Apok. 2, 9 *πτωχεια* und *πλουσιον ειναι* entgegengesetzt wird, kann nichts bedeuten. Aber *απαρχη* als Bezeichnung der Christen (Jac. 1, 18. Apok. 14, 4), *εστι, γεναι προ των θυρων* von Christus (Jac. 5, 8. Apok. 3, 20)

1) Diese Auffassung hält die Mitte zwischen den Behauptungen einer unmittelbaren literarischen Abhängigkeit und der von Beyschlag (S. 114) aufgenommenen Bemerkung von Reuss (S. 132), dass die zahlreichen Benutzungen paulinischer Briefe nur in der Einbildung der Kritiker existiren. Gegen Beyschlag vgl. auch Schanz, theol. Quartalschr. 80, S. 37 ff.

2) Vgl. noch Holtzmann, Z. f. w. Th. 82, S. 293 f.

sind allerdings beiden Schriften eigenthümlich. Erklärt sich aber ersteres leicht bei beiden als Einwirkung von Jer. 2, 3, so liegt es nahe, in letzterem eine liturgische, vielleicht den Osterinnerungen entstammende Formel zu suchen. Es ist denn auch seit Zeller (Z. f. w. Th. 63, S. 93f.) vor allem der *στεφανος της ζωης* in Jac. 1, 12. Apok. 2, 10 als Beweismittel aufgeführt worden. Dass Jacobus hier eine Weissagung citirt, ist freilich deutlich, dass es aber die in Apok. 2, 10 ausgesprochene sei, scheint er selbst auszuschliessen. Denn in seiner Quelle muss die Verheissung *τοις αγαποσιν του θεου* gegeben sein; denn dass diese Phrase nicht etwa Jacobus erfunden und ungenau an die Stelle des *πιστος αχρι θανατου* gesetzt hat, sondern dass sie gerade jener prophetischen Quelle angehört, macht nicht nur die Wiederholung derselben in 2, 5 wahrscheinlich, sondern geht mit Sicherheit hervor aus dem ganz verwandten Citat des Paulus 1. Kor. 2, 9; ja, die Vermuthung liegt nahe, dass auch der Stelle 2. Tim. 4, 8 die gleiche Weissagung zu Grunde liegt; denn nach ihr liegt bereit ein *στεφανος της δικαιοσυνης πασιν τοις ηγαπηκοσιν την επιφανειαν του κοριου*. Geht aber aus der Fassung der citirten Weissagung, die anklingt an 1. Kor. 2, 9 und 2. Tim. 4, 8, deutlich hervor, dass der Verfasser unter derselben das Wort Apok. 2, 10 jedenfalls nicht selbst gemeint haben kann, so bleibt, da auch *στεφανος* nach 1. Kor. 9, 25. 1. Petr. 5, 4. 2. Tim. 4, 8 in der ersten Christenheit ein übliches Bild des ewigen Lohnes war, als Anklang an die Apok. nur die Genitivverbindung *της ζωης*. Liegt es aber da nicht viel näher zu vermuthen, dass auch diese Verbindung in jener Quelle sich gefunden habe, und von dort auch in die Apokalypse, die ja mit früherer prophetischer Literatur Bekanntschaft zeigt, gekommen sei?¹⁾

Der Epheserbrief²⁾ hat keinerlei Parallelen mit unserem

1) Vgl. auch Beyschlag, Ritschl, Rechtf. u. Vers. II. S. 277, Anm. Mangold, S. 640 A., der ein überliefertes Herrenwort als Quelle vermuthet, wogegen 1. Kor. 2, 9. 2. Tim. 4, 8 zu sprechen scheint.

2) Vgl. die völlig gewichtlosen Anklänge, die Holtzmann, Eph. u. Kol. S. 258, Blom, a. a. O. 244ff., zusammengestellt hat, und die auch Kuenen und Jungius (theol. Tijdsch. 71, S. 459) nicht genügend finden.

Brief. Zum Hebräerbrieft ist mindestens keine literarische Beziehung nachzuweisen; denn weder in Ausdrücken noch in Einzelgedanken begegnen sich beide Briefe.¹⁾ Gemeinsam sind ihnen nur die zwei alttestamentlichen Beispiele der Rahab (J. 2, 25. H. 11, 31)²⁾ und der Opferung Isaaks (J. 2, 21. H. 11, 17).³⁾ Betreffs beider aber ist eine Abhängigkeit vom Hebräerbrieft nicht wahrscheinlicher, als eine direkte Entlehnung aus dem A. T., weil in beiden Fällen der Verfasser aus einer Reihe angeführter Thatsachen gerade diese herausgreift. Dies geschah beim zweiten, weil er in ihm die Verheissungen von gen. 15, 6 erfüllt sieht (2, 21. 23) und diese Zusammenstellung von gen. 15, 6 mit gen. 22 ist jedenfalls ganz originell gedacht und macht den Verdacht der Entlehnung aus Hebr. unwahrscheinlich, um so mehr als Jacobus für diese Kombination den Verfasser von 1. Macc. 2, 52 zum Vorgänger hatte.⁴⁾ Rahab aber war als Heidin nicht nur ein besonders frappantes Beispiel für den Satz, dass es vor allem auf Leistungen ankomme, sondern auch eine Figur, mit der sich die jüdische und urchristliche Tradition gerne beschäftigte (Mt. 1, 5). Immerhin aber wird man wahrscheinlich finden, dass bei den beiden Schriftstellern, die diese zwei alttestamentlichen Beispiele gemeinsam wenn auch in ganz verschiedener Weise benutzten, die Anregung hiezu dieselbe gewesen sei, d. h. dass zu ihrer Zeit diese alttestamentlichen Erzählungen mit Vorliebe

1) Was hiefür angeführt wird (J. 1, 4; H. 6, 11. J. 3, 1; H. 5, 12. J. 1, 17; H. 12, 9. J. 5, 10; H. 13, 7), ist nichtssagend. Auch dass der Verf. durch die *εργα νεκρα* H. 6, 1. 9, 14 auf den Begriff von *πιστις νεκρα* geführt worden sei (Hilgf. Z. 72, S. 53), ist bei der völlig verschiedenen Bedeutung von *νεκρος* in beiden Fällen unmöglich. Die einzige anklingende Formel ist *καρπος δικαιοσυνης εν ειρηνη* J. 3, 18 und *καρπος ειρηνικος δικαιοσυνης* H. 12, 11 (Holtzm. Z. f. w. Th. 67, S. 8f., 82, S. 293), wie auch nur J. 3, 17 und H. 12, 11 das Wort *ειρηνικος* vorkommt; aber auch hierin kann man mit Sicherheit nicht mehr als eine gemeinsame urchristliche Formel sehen, da in beiden Stellen dieser übrigens paulinische *καρπος δικαιοσυνης* (s. S. 162, A. 2) auf ganz verschiedene Weise erwächst.

2) Holtzmann, Grimm, Hilgenfeld u. a.

3) Hilgenfeld, Z. 72, S. 53. 4) Weiss.

behandelt und typisch verwendet wurden, ja dass beide Schreiben auf demselben Boden und in derselben Atmosphäre entstanden sind. Dagegen erklärt sich das Fehlen einer direkten Berührung mit der Apokalypse und dem Hebräerbrief ganz leicht daraus, dass jene beide Schriften für den Verfasser unseres Briefes keine Autorität besaßen, oder dass er für literarische Einwirkung nicht sehr empfänglich war, so dass wir einen Schluss auf die Priorität des Jacobus daraus zu ziehen nicht berechtigt sind.

Anders steht nun die Sache gegenüber dem Petrusbrief. Die durchgängige Verwandtschaft beider Briefe ist eine allgemein zugestandene Thatsache: es sind nicht nur Ausdrücke, die beiden Briefen gleich geläufig sind, wie *καταλαλεῖν* (J. 4, 11. 1. P. 2, 12. 3, 16. sonst nie), *ἀναστροφὴ καλὴ* (J. 3, 13. 1. P. 2, 12, Lieblingsausdruck von 1. P. — 6mal), *ἀμιαντος* (J. 1, 27. 1. P. 1, 4, nur Hebr.), *ἀσπιλος* (J. 1, 27. 1. P. 1, 29. 1. Tim. 6, 14), *πραΰτης* (J. 1, 21. 3, 13. 1. P. 3, 15), *ἀγνίζειν τὰς καρδίας* resp. *ψυχὰς* (J. 4, 8. 1. P. 1, 22), *ρυνάρια* resp. *ρυνος* (J. 1, 21. 1. P. 3, 21), *πειρασμοὶ ποικίλοι* (J. 1, 3. 1. P. 1, 6), *τὸ δοκιμίων ὑμῶν τῆς πίστεως* (J. 1, 3. 1. P. 1, 7), *διαβολὸς* (J. 4, 7. 1. P. 5, 9 nur in nachpaulinischen Schriften), *ἤγγικε* von der Parusie (J. 5, 8. 1. P. 4, 7), *ἀληθεῖα* im Sinn der ethischen Wahrheit des Christenthums (J. 1, 18. 5, 19. 1. P. 1, 22), *διασπορά* von den Christen (J. 1, 1. 1. P. 1, 1); sondern beide begegnen sich auch in Gedanken, die ihnen eigenthümlich sind: die Vorstellung der Christen als in der Welt zerstreuter, dessen Kehrseite der Gedanke des gemeinsamen Mittelpunkts oder der organischen Zusammengehörigkeit ist (J. 1, 1. 1. P. 1, 1); die Aufforderung, sich der Trübsal zu freuen (J. 1, 2. 1. P. 1, 6); die Auffassung der Trübsal als eines Prüfsteins des Glaubens (J. 1, 3. 1. P. 1, 7); der *λόγος Θεοῦ* ist Quelle der Wiedergeburt (J. 1, 18. 1. P. 1, 28, vgl. auch *ἐμφυτός* J. 1, 21 mit *εὐαγγελισθεὶ ἐννῶν* 1. P. 1, 25); die Lüste führen Krieg „*στρατεύονται*“ (J. 4, 1. 1. P. 2, 11, vgl. Röm. 7, 23, wo sich *ἐν τοῖς μέλεσιν* findet, wie J. 4, 1); die *καλὴ ἀναστροφὴ* zeigt sich in den Werken (J. 3, 13. 1. P. 2, 12); die Nähe der Parusie soll den Mahnungen Ernst verleihen, deren erste die gegenseitige Liebe resp. Verträglich-

lichkeit ist (J. 5, 8 f. 1. P. 4, 7 ff.)¹⁾; die Gegner lästern resp. beschimpfen den Namen Christi (J. 2, 7. 1. P. 4, 14 ff.). Beweist diese Verwandtschaft in Ausdrücken und Gedanken mindestens, dass beide Schriften der gleichen Sphäre entstammen, so zeigen folgende Berührungen deutlich eine literarische Beziehung derselben: gemeinsames Citat aus Jes. 40, 6 f. (J. 1, 10 f. 1. P. 1, 24); aus Prov. 3, 34 (J. 4, 6. 1. P. 5, 5); aus den Evangelien (?), aber in einer eigenthümlichen Form (J. 4, 10. 1. P. 5, 6); die gleiche Mahnung *αντιστητε τω διαβολω* (J. 4, 7. 1. P. 5, 9); das gleiche Princip aus Prov. 10, 12 *η αγαπη* (ausgeführt im Jacobusbrief) *καλυπτει πληθος αμαρτιων* (J. 5, 20. 1. P. 4, 8); *αποθμενοι πασαν κακιαν και* etc. oder zusammengezogen *πασαν περισσειαν της κακιας* als Einleitung zu der Mahnung, das Wort *δυναμενον σωσαι* oder *εις σωτηριαν* aufzunehmen (J. 1, 21. 1. P. 2, 1 f.), Beachtet man vollends, wie die drei ersten verwandten Stellen in jedem Brief unmittelbar aufeinander folgen, so wird die Anerkennung einer literarischen Beziehung unausweichlich sein. Welcher von beiden Briefen aber dann der ältere ist, kann nach Brückner's gründlicher und rein sachlicher Vergleichung der verwandten Stellen²⁾ wohl nimmer bezweifelt werden, die Jacobusstellen verrathen deutlich ihre Abhängigkeit.³⁾ Doch ist sehr bezeichnend, wie originell und selbständig im Grossen die Anschauungen und der Inhalt des Jacobusbriefs trotz dieser Anlehnungen in Einzelheiten bleiben; wir vermuthen hieraus, dass der Petrusbrief nicht sowohl als ein ehrwürdiges Muster unserem Verfasser vorschwebte, das er etwa zu benutzen oder gar nachzuahmen sich gedrungen fühlte, sondern dass die dort verwendeten Citate und einzelne kurze Phrasen und paränetische Formeln unserem Verfasser geläufig ge-

1) Brückner (Z. f. w. Th. 74, S. 536) weist noch darauf hin, dass an die verwandte Mahnung sich beidemal ein *προ παντων* schliesst (J. 5, 12, 1. P. 4, 8).

2) a. a. O. S. 533—36.

3) Für die Priorität des Jacobus erklären sich Hilgenfeld, Reuss, Pfleiderer, Immer, Schenkel; die Abhängigkeit fand schon Grimm Z. f. w. Th. 70. St. u. Kr. 72, S. 692 wahrscheinlich; und hat auch Holtzmann, Z. f. w. Th. 82, S. 295 acceptirt.

worden waren und dass er verschiedene Ideen mit ihm gemeinsam besonders pflegte. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir uns dieses ganz besondere Verwandtschaftsverhältniss daraus erklären, dass beide Briefe in Beziehung auf Zeit und Ort ihrer Entstehung einander nahe stehen, aber ganz verschiedenartige schriftstellerische Individualitäten zu Verfassern haben: jener eine linde, sanfte, dieser eine strenge, feueereifrige, jener eine zu dogmatischen Spekulationen in der Art des Paulus befähigte, dieser eine rein aufs Praktische gerichtete, jener eine für Einflüsse grosser Muster sehr empfängliche, dieser eine durch und durch originelle, jener einen Schüler des Paulus, dieser einen Schüler des Alten Testamentes.

Während aber der Verfasser des Petrusbriefs vor allem an Paulus sich lehnte, so wirkt bei unserem Verfasser, ohne seine Originalität irgend zu beeinträchtigen, die Evangelienliteratur schon viel stärker ein, als bei jenem. Mit Ergänzung der Zusammenstellungen von Reuss (74, S. 138), Holtzmann (Bibell. 3, S. 180), Beyschlag (S. 142f.), Brückner (S. 537) sei hier eine möglichst vollständige Uebersicht gegeben: 1, 2 u. Lc. 6, 23. 1, 5 u. Mt. 7, 7; Lc. 11, 9. 1, 6 u. Mc. 11, 23f. 1, 9 u. Lc. 1, 52. 1, 17 u. Mt. 7, 11; Lc. 11, 13. 1, 20 u. Mt. 5, 22. 1, 21 u. Lc. 2, 28; 8, 13 (*δεχέσθαι τον λογον*); Mt. 13, 23 (*λογος ευρυτος* und *σπαρει*). 1, 22f. u. Mt. 7, 21ff.; Lc. 6, 46ff. 2, 5 u. Mt. 5, 3; Lc. 6, 20. 2, 8 u. Mt. 22, 39. 2, 13 u. Mt. 5, 7. 3, 12 u. Mt. 7, 16; Lc. 6, 44. 3, 18 u. Mt. 5, 9. 4, 3 u. Mt. 7, 7; Lc. 11, 9. 4, 4 (*υοιχαλιδες*) u. Mt. 12, 39.¹⁾ 4, 10 u. Mt. 23, 12; Lc. 14, 11; 18, 14. 4, 11f. u. Mt. 7, 1; Lc. 6, 37. 4, 17 u. Lc. 12, 47. 4, 19 u. Lc. 6, 25. 5, 1 u. Lc. 6, 24ff. 5, 2ff. u. Mt. 6, 19ff.; Lc. 12, 33. 5, 3 (*θιςανειν εν ταις εσχαις ημεραις*) u. Lc. 12, 16—21. 5, 6 u. Lc. 6, 37. 5, 10 u. Mt. 5, 10ff.; Lc. 6, 23. 5, 12 u. Mt. 5, 34—37. 5, 17f. u. Lc. 4, 25f.²⁾ Die

1) Uebrigens vgl. schon Ps. 73, 27 u. ö. im A. T.

2) Sonst angeführte Parallelen, die hier fehlen, sind mit Absicht als gesucht oder schief weggeblieben, so namentlich 4, 4 u. Mt. 6, 24, wo im Brief der Gegensatz zwischen Gott und Menschenwelt, im Evangelium der zwischen Gott und Reichthum behandelt ist; 5, 1 u. Mt. 10, 22, während 5, 11 ganz einfach auf 1, 12 zurückschaut; 1, 4 u. Mt. 5, 48

Zusammenstellung beweist, dass die Berührungen zahlreicher sind, als vielleicht in allen andern neutestamentlichen Briefen zusammen. Die schwierige Frage aber ist, ob sie eine schriftstellerische Beziehung voraussetzen. Reuss redet von „wörtlichen Reminiscenzen aus den Reden Jesu“; Holtzmann sagt: „dabei findet nirgends ein eigentlich schriftstellerisches Verhältniss statt, sondern der Verfasser schöpft aus mündlicher Ueberlieferung und aus dem Gedächtniss“; Beyschlag: „alle diese Anklänge sind nicht Citate, sie stammen überhaupt schwerlich aus irgend einer schriftlichen Aufzeichnung der Herrenworte, — sie weisen auf ein näheres, unmittelbares Verhältniss zur Quelle hin“; Weiss (§ 37 b): „nicht aus selbständiger Erinnerung, sondern aus der apostolischen Ueberlieferung geschöpft“; Gass (prot. Ktz. 73, S. 42) nimmt einen „unwillkürlichen, rein erinnerungsmässigen Verband mit Worten Christi“ an; Brückner will „unmittelbare Abhängigkeit vom Matthäusevangelium voraussetzen“. — Bei einer schriftstellerischen Beziehung zu einem der Evangelien oder ihrer Quellenschriften wäre eine wörtliche Anlehnung wenigstens in einer der vielen Parallelen zu erwarten gewesen, wie dies bei den alttestamentlichen Citaten mehrmals der Fall ist. Andererseits aber ist es auch fast unvorstellbar, dass ein Schüler Jesu Worte, die er aus seinem Munde vernommen, nur so beiläufig streifen und mannigfach modificirt einstreuen würde, ohne je einmal eine Art *αυτος εφη* beizusetzen. Die richtige Vermuthung dürfte sein, dass zur Zeit unseres Verfassers die Evangelienliteratur schon weit ausgebildet und verbreitet war und die Christen begannen, ihr Denken, statt an theologische Spekulationen und ethische Erfahrungen, wie Paulus und die Pauliner (Eph. u. 1. Petr.), statt an alttestamentliche Typen, wie der Verfasser des Hebräerbriefts, unmittelbar an die überlieferten Worte und Gedanken Jesu, an die *λογια του κυριου* anzuschliessen, ohne noch die Worte selbst so sehr als richtigst formulirten Inbegriff der Wahrheit anzusehen, dass sie dieselben wortgetreu zu citiren sich verpflichtet glaubten.

ist mindestens zweifelhaft, da *τελειος* auch von Paulus (1. Ko. 14, 20, Phi. 3, 15, Kol. 1, 28, 4, 12) und den Paulinern (Eph. 4, 13, Hebr. 5, 14) eingeführt sein kann.

Auf Grund des Wortes über den Eid (5, 12), das wir als Jesuswort heute nur im Matthäusevangelium finden, zu schliessen, dass der Briefschreiber dieses Evangelium gekannt haben müsse, ist völlig unberechtigt, wenn man bedenkt, in wie mancherlei Gestalt diese *λογια* vorhanden gewesen sein mögen, ehe und nachdem sie in unseren Evangelien die Stelle und Form gefunden hatten, in welcher sie der Zukunft erhalten blieben. Viel eher ist daraus, dass ein Schriftsteller, der so viel von Jesu Worten beeinflusst ist und so oft sich an dieselben erinnert, nie von Jesu Leben und Thaten redet, sondern überall alttestamentliche Vorbilder wählt (5, 10f. 17f.), zu schliessen, dass zu seiner Zeit die Erzählungen über Jesu Leben noch nicht in der Gestalt unserer Evangelien als Hauptgegenstand der gottesdienstlichen Betrachtungen dienten. Ausserdem ist hervorzuheben, dass an die dem Matthäusevangelium eigenthümlichen, auf Gesetz und Judenthum reflektirenden Stücke (Mt. 5, 17—6, 18. Mt. 23) sich keine Anklänge finden, und vielleicht alle wirklich vorhandenen Parallelen¹⁾ sich auch, mehrere sogar nur im Lucasevangelium, finden. Mit dem letzteren hat der Brief überdies das strenge Urtheil über den Reichthum gemein; ausserdem einige einzelne Ausdrücke. Vielleicht ist dies am leichtesten dadurch zu erklären, dass die Entstehung beider Schriften zeitlich und örtlich nahe beisammen liegt.²⁾

Endlich ist es von Grimm (S. 391f.), Hilgenfeld (Z. 73, S. 28), Holtzmann (Prot. Kz. 74, S. 798), Lipsius (Jenaer Lit.-Z. 77, S. 20), Mangold-Bleek (S. 632f.), Harnack (Patr. Ap. I. ed. I. prol. LXXX. „wahrscheinlich“), Schenkel (Christusbild d. Ap., S. 116) u. a. als erwiesen betrachtet, dass der sog. Klemensbrief nicht nur unseren Brief kennt und häufig an ihn anklingt,³⁾ sondern auch viel-

1) Mit Ausnahme der vagen Verwandtschaften in 1, 20. 3, 18 und der, aber völlig original gefassten Matthäusparallele 5, 12, die eben beweist, dass dem Verf. dieses Evangelium nicht vorgelegen haben kann.

2) Vgl. *δεχέσθαι τον λογον* (1, 21) ein Lieblingsausdruck der A G.; *εργάζεσθαι δικαιοσυνην* 1, 20, A G. 10, 35.

3) Vgl. Holtzmann, Z. f. w. Th. 82. S. 296. Ich gebe vorläufig folgende Parallelentafel: *αποκαταστασια* mit *ζηλος* Cl. 3, 2. J. 3, 16

fache Verwandtschaft im Charakter mit ihm hat, beinahe mehr als mit den paulinischen Briefen. Noch auffallender ist dies bei Pastor Hermä, der die paulinische Literatur kaum streift, dagegen sich in Ausdrücken und Gedanken reichlich mit dem Jacobusbrief berührt,¹⁾ so dass Harnack schloss, beide Schriften seien in nicht allzu ferner Zeit von einander entstanden, und ihre Aehnlichkeit erkläre sich aus der gemeinschaftlichen Quelle der zeitgenössischen Theologie und Predigt. Jedenfalls zeichnen sich diese drei Schriften in gleicher Weise dadurch aus, dass ihnen die Lehre des Paulus unverständlich, ja grösstentheils fremd geworden, dass die evangelische Tradition bei ihnen erstmals spürbar einwirkt, dass sie das Christenthum als ein neues Gesetz und den Glauben als eine anerkennende Unterwerfung unter dieses Gesetz fassen, an die Stelle von Christi Verdienst aber das eigene Verdienst der durch ihre Wiedergeburt resp. Busse geheiligten Gläubigen setzen.²⁾ Und es wäre immerhin auffallend genug, wenn ein kurzes eines ausgebildeten Lehrtypus entbehrendes Schreiben, das vor Paulus entstand und dann durch die ausgebildeten Systeme des Paulus und der Pauliner in jeder Beziehung überholt wurde, plötzlich nach min-

(auch 2. Kor. 12, 20): *πολεμος* von innerchristlichen Gemeindeguständen Cl. 3, 2. J. 4, 1; noch auffallender Cl. 46, 5: *ινατι ερεις και θυμοι και διχοστασιαι και οχισματα πολεμος τε εν υμιν; Αβρααμ φιλος του θεου* Cl. 10, 1. 17, 2. J. 2, 23 (vgl. hierzu übrigens Rönsch, Z. f. w. Th. 73, S. 583 ff.); Rahab Cl. 12, 1 scheint Kombination aus Hebr. 11, 31 u. J. 2, 25. *διψυχοι* J. 1, 8. 4, 8 und dann bei Cl. 11, 2. 23, 3. Barn. 19, 5, Herm. ö.; *αποθεμενοι πασαν* etc. Cl. 13, 1. J. 1, 21 (1. P. 2, 1. Hebr. 12, 1); *καυχασθαι εν ταις αλαζονεiais* Cl. 21, 5. J. 4, 16; Prov. 3, 34 citirt Cl. 30, 2. J. 4, 6 (1. P. 5, 5); *εργοις δικαιουμενοι και μη λογοις* Cl. 30, 3. J. 2, 14—17; Abraham *δικαιοσυνην ην και αληθειαν δια πιστεως ποιησας* Cl. 31, 2. J. 2, 21; *υπομενειν* als Grund der Seligkeit Cl. 35, 3. J. 1, 12. 5, 11 (2. Tim. 5, 12); Ermahnung an die *σοφοι*, sich zu beweisen nicht *εν λογοις*, sondern *εν εργοις αγαθοις* Cl. 38, 2. J. 3, 13; *αγαπη καλυπτει πληθος αμαρτιων* Cl. 49, 5. J. 5, 20 (1. P. 4, 8).

1) Vgl. Hilgenfeld, Z. 73, S. 30f.

2) Gegen den jüdenchristlichen Charakter des Briefes spräche seine Ignorirung in den Clementinen, die Hilgenfeld Z. 73, S. 31 annimmt. Die von Immer S. 428 aufgezeichneten Parallelen in den Homilien machen aber Hilgenfelds Behauptung sehr zweifelhaft. —

destens vierzig Jahren wieder aufgetaucht und einen wesentlichen Einfluss ausgeübt, oder gar, (wenn man direkte literarische Beziehungen zu leugnen wagt) wenn nach jener Zeit der Typus, den einst vor Zeiten Jacobus vertreten hatte, auf einmal eine Repristination erlebt hätte, fast als ob die vierzig Jahre der paulinischen Zeit spurlos vorüber gegangen wären. Wie viel näher liegt es, die drei verwandten Schriften sich in einer durch epochemachende andersartige Erscheinungen nicht unterbrochenen Zeitperiode der Reihe nach an demselben Ort entstehend zu denken. —

Das aufgezeigte Verhältniss zu den andern Auffassungen des Christenthums in der neutestamentlichen Zeit zeigt uns in voller Uebereinstimmung mit dem, was wir als „Christenthum“ unseres Briefs erkannten, dass er ebenso den jüdenchristlichen Kreisen als der paulinischen Geistesbewegung ferne steht, dagegen mit nachpaulinischen Auffassungen sich näher berührt. —

3. Die Christen, an welche der Brief gerichtet ist.

Um die Zeichnung nicht durch exegetische Ausführungen zu unterbrechen, stelle ich eine Erklärung über die Reichen und Armen im Briefe voran. 1, 8—11, am besten in seinem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden von Hofmann erklärt, setzt Reiche und Arme unter den Christen voraus¹⁾ und ermahnt beide, nicht *διωγχοι* zu sein, in Folge dessen sie nicht fest bleiben könnten in den Versuchungen (V. 8), sondern von ihrer Lage als arm oder reich ganz ab und nur auf ihre Stellung als Christen zu sehen, in welcher der *ταπεινος* sich rühmen soll *εν τω νηρει αυτου*, der *πλουσιος* aber *εν τη ταπεινωσει αυτου*; wenn nur dies letztere weiter ausgeführt wird, so beweist dies nur, dass für die Reichen die Gefahr der Versuchung noch grösser war. Das Urtheil *παρελευσεται ως ανθος χορτου* trifft den christlichen Reichen, wie den nichtchristlichen, *μαρανθησεται εν ταις πορειαις αυτου* aber jeden Reichen, der sich nicht rühmt *εν τη*

1) Dies vertritt mit Erdmann auch Haupt, St. u. Kr. 83, S. 180f. mit guten Gründen gegen Beyschlag.

ταπεινώσει αυτοι, auch wenn er Christ ist. Man müsste sich die Gemeinden aus lauter Heiligen bestehend denken, wenn diese Ausdrücke auf Glieder derselben unmöglich Anwendung sollten finden können, (vgl. Hebr. 6, 6. Phil. 3, 18 f. u. ö.). Diese reichen Gemeindeglieder sind es, denen 4, 13 ff. noch ganz besonders ihr sicheres Gebahren vorgehalten wird; wie 1, 10 f. ihr Leben der Blume, so ist es 4, 14 der *ατμης* verglichen, *ι, προς ολιγον φαινομενη, επειτα και αφανιζομενη*. Ist aber 4, 13—17 an Glieder der Gemeinde gerichtet, wie der Text unwiderleglich zeigt, so muss 5, 1—6 als Fortsetzung dieser Anrede auch zu Christen gesprochen sein. Ist es auch ein harter strenger Ton, so doch nicht härter als Hebr. 6, 6 und hat in 4, 1—6 unseres Briefes eine Parallele. Die Apostrophe *κατεδικασατε, εφονευσατε τον δικαιον* ist ohne Zweifel eine Reminiscenz an Sir. 31, 21: *φονεων τον πλησιον ο αφαιρουμενος την επιβιωσιν*, vielleicht auch an Weish. 2, 20: *θανατω ασχημοι καταδικασωμεν τον δικαιον*, woran Blom erinnert. Als Vergleich kann auch das Urtheil 1. Joh. 3, 15 dienen, das der Zeit nach wohl nicht allzuferne steht.¹⁾

Anders verhält es sich mit den Reichen, von welchen 2, 1—7 die Rede ist. Zeigt hier der Gegensatz von *αυτοι* und *υμεις* (V. 7), dass V. 6 f. nichtchristliche Reiche gemeint sind, so sind auch die Reichen in V. 2 f. als Nichtchristen zu denken, da ein Wechsel der Personen zwischen V. 2 f. und V. 6 f. die ganze Beweiskraft lähmen würde:²⁾ V. 6 f. bewiese doch nur gegen die Reichen draussen; gegen den Tadel in V. 2 f., gegründet auf das Benehmen der unchristlichen Reichen, aber bezugnehmend auf die christlichen Reichen, könnten sie sich vertheidigen mit dem Gedanken: Wenn auch unchristliche Reiche uns schädigen, so können wir doch christliche Reiche dies nicht entgelten lassen. Uebrigens werden Arme und Reiche in V. 2 f. deutlich als Gäste gezeichnet; es handelt sich ihnen gegenüber erst um

1) Nichtchristen sehen in den Reichen 5, 1—6 Beyschlag, Stier, Huther, Hilgenfeld, Holtzmann (Z. f. w. Th. 82. S. 298 f.)

2) So Hilgenfeld (Z. f. w. Th. 73. S. 14), der V. 2 f. auf Christen, V. 6 f. auf Nichtchristen bezieht.

ein *ελεγεσθαι* (V. 5); und eben dies ist der Zweck der in V. 2 f. getadelten verschiedenen Aufnahme der Armen und Reichen. Beide haben keine eigenen Plätze in den Versammlungen und finden sich in denselben nicht ohne Weisung zurecht. Reiche Gemeindemitglieder hätten bei den 1, 10 f. 5, 1 ff. gezeichneten Verhältnissen gewiss nicht gewartet, bis man ihnen die ersten Plätze anbot, sondern sie sich selbst genommen.¹⁾ —

Stellen wir nun die Züge des Bildes zusammen, welches unser Brief von den Christen, an die er sich wendet, entrollt. Es ist gerade kein Lichtbild. Das Christenthum ist bei vielen in Gefahr, zur äusseren Form zu werden; sie hören das Wort, ohne darnach zu handeln (1, 22—25); sie beruhigen sich bei ihrem Glauben, der auf die Stufe der Anerkennung der christlichen Lebensanschauung und -ordnung herabgesunken ist, ohne ihn im Leben zu bethätigen (2, 14—26); namentlich ist die Nächstenliebe, der Kern des Christenthums, erkaltet (2, 3. 8. 15. 4, 11 f. 4, 13—5, 6). Der Unterschied des Besitzes²⁾ tritt störend in der Gemeinde hervor, so dass sich die Reichen alles Mögliche erlauben dürfen, während die Aermere murren wider die Brüder (4, 13—5, 11). Ein Jagen nach Reichthum in Verbindung mit fleischlicher Sicherheit (4, 4 f. 13 ff.) macht sich breit; bei der Missionirung sucht man vor allem Reiche in die Gemeinden zu ziehen (2, 1 ff.). Geistiger Hochmuth drängt sich zum Lehren, statt fleissig zu sein zum Hören (3, 1 ff. 1, 19. 21). In Folgen dessen ist viel Streit und Zorn und scharfes Reden (3, 13 ff. 4, 1 ff. 1, 20. 3, 2 ff. 4, 11) zu beklagen. Die bedenklichste Aeusserung dieser Gesinnungen aber zeigt sich gegenüber hereinbrechenden Verfolgungen (1, 2—18. 2, 6 f.). Sie lassen sich dadurch nicht traurig stimmen (1, 2), sondern ins Schwanken bringen (1, 6—12. 5, 7 ff. 13. 19 f.) und sind geneigt, Gott darob anzuklagen, während doch nur

1) Vgl. auch Beyschlag, S. 131 f. Hofmann S. 48 ff.

2) Ob man an Grossgrundbesitzer als Gemeindemitglieder denken müsse, ist bei der Neigung des Verfassers, alttestamentliche Typen zur Illustrirung seiner Mahnungen zu benutzen, aus 5, 4 nicht mit Sicherheit zu schliessen. Sicherer scheint nach 4, 13, dass Grosskaufleute zum Christenthum übergetreten waren.

ihre Sündengeneigtheit Ursache davon ist, wenn die Verfolgungen für sie zu Versuchungen werden (1, 13 f.). Mit dem Blick auf diese Verfolgungen, die er *ποικίλοι* nennt, beginnt und schliesst der Brief (1, 2—15. 5, 7—11). Während er zuerst mahnt, dass die Leser sich durch sie gegen nicht irre machen lassen und sich vor der Nachgiebigkeit die fleischlichen Lüste hüten, erkennt er zuletzt in diesen „Versuchungen“ die Signatur der Zeit, mahnt auszuhalten und die Herzen fest zu machen, bis die Parusie eintrete, und schliesst den ganzen Brief (5, 19 f.) mit der Aufforderung, solche Brüder, die von der Wahrheit d. h. vom Christenthum¹⁾ abirren, zurückzuführen, wobei der Anlass zum Abfall eben in den Verfolgungen zu suchen sein wird. Ja diese Verfolgungen und deren bedenkliche Folgen haben dem Verfasser die Feder in die Hand gedrückt. Denn wenn mit Recht als schriftstellerische Eigenthümlichkeit desselben hervorgehoben wird, dass er immer gleich mit den ersten Worten eines Abschnitts *in mediam rem* hineinführt, so dass jedesmal der erste Satz eine Art Inhaltsangabe des beginnenden Absatzes bilde, so ist die gleiche Eigenthümlichkeit auch betreffs des Briefs als Ganzen zu vermuthen. Er beginnt ohne Einleitung mit dem, was er auf dem Herzen hat und worüber er reden will; und das sind die *πειρασμοί*. In der alten realen Zeit überhaupt, doppelt aber in einer Zeit frischen, schaffenden, von positiven Aufgaben vollauf ausgefüllten Lebens, wie wir es uns im ersten Jahrhundert denken müssen, ist es doch kaum denkbar, dass ein Apostel das „Bedürfniss“ gefühlt hätte, „sich auch gegen seine Volks- und Glaubensgenossen ausserhalb der Heimath auszusprechen und ihnen schriftliche Belehrungen und Ermahnungen zukommen zu lassen.“²⁾ Da ein Blick auf die

1) Diese Bedeutung von *αληθεια* hat Hofmann z. d. St. treffend gegen die meisten Ausleger vertheidigt. Aehnlich der Hebräer- und die Pastoralbriefe. —

2) So Bleek. Doppelt unwahrscheinlich aber wird dies in der Zeit, da noch nicht das dringende Bedürfniss den Paulus darauf geführt hatte, Briefe als Missionsmittel einzuführen; und noch unwahrscheinlicher wird jenes „Bedürfniss“, wenn es sich in einem Gliede einer

Struktur des Briefs beweist, dass die Klarlegung des Verhältnisses von Glauben und Werken oder, wie man dies deutet, die Polemik gegen Paulus unmöglich der Zweck des Briefes gewesen sein kann,¹⁾ eine Veranlassung aber vorgelegen haben muss, so legt es sich aus dem Briefe am nächsten, diese in den ausgebrochenen Verfolgungen zu suchen.²⁾ Diese Verfolgungen waren nicht ohne Gewicht. Nach 2, 6f. und vielleicht 5, 12 haben sie schon den Charakter gerichtlicher Processe und führen dadurch zu förmlichen Lästereien des Namens Christi.³⁾ Die Ankläger, die diese Lästereien vor Gericht aussprechen, sind angesehene, reiche Leute. Jeder Process gegen Christusgläubige musste sich, mindestens in den Augen der Letzteren, zu einer Lästerei Christi zuspitzen, da ja das seine Anhänger treffende Urtheil zugleich Christus (*το ονομα το επικληθεν ἐπ' αὐτοὺς*) traf, überdies die Angeklagten sich natürlich auf ihn beriefen und dadurch sogar öfters ein direktes Urtheil über ihren Herrn provocirten. Die Mahnung nicht zu schwören (5, 12) aber gewinnt nur dann Sinn und Bedeutung im Zusammenhang, wenn wir sie mit Hofmann auf das Vorangehende beziehen, wo von dem richtigen, duldenden Verhalten gegenüber den Verfolgungen die Rede ist; sie giebt also ein Zeugniß von dem geordneten Processverfahren, welchem Christen unterzogen wurden. —

Aber — welcher Nationalität gehören die Christen, denen unser Schreiben gilt, an? Sind es Judenchristen oder Heidenchristen? „Man hat behauptet, der Brief sei an unbekehrte Juden, an bekehrte und unbekehrte Juden, an Juden- und Heidenchristen entweder als geschlossen sich gegenüberstehende Gemeinschaften oder als einheitliche Gesamtheit, oder er sei an Judenchristen primär, an Juden und Heidenchristen secundär, endlich er sei an Judenchristen

so abgeschlossenen Gemeinschaft, wie es die der jerusalemischen Judenchristen gewesen sein muss, geregt haben soll.

1) Vgl. hierzu oben S. 160.

2) Schenkel findet keine sicheren Spuren der Verfolgung im Brief.

3) Ueber diese Deutung von *το ονομα το επικληθεν ἐφ' υμᾶς* sind heute fast alle Exegeten einig.

geschrieben, ohne auszuschliessen, dass nebenbei Beziehung auf Heidenchristen oder noch unbekehrte Juden genommen wurde.“¹⁾ Von dieser Adressentafel ist sicher zu streichen die Adresse an die Juden, die heute allgemein aufgegeben ist, da der Brief keine Bekehrungsschrift ist und den Glauben an Christus überall deutlich voraussetzt, ausdrücklich aber in 1, 18. 2, 1. 5, 7.²⁾ Sicher also ist nur, worin alle anderen Vorschläge einig sind, dass die Angeredeten Christen sind. Die meisten Gelehrten aber sehen in ihnen genauer Judenchristen.³⁾ Dann sind aber gegen W. G. Schmidt mit den meisten andern sämtliche gemischte Gemeinden auszuschliessen; denn der Brief deutet durch nichts an, dass er sich nur an Bruchtheile von Christengemeinden wende, geschweige dass auch Heidenchristen daselbst vorhanden seien, und nimmt keine Notiz von den Schwierigkeiten, die sich in gemischten Gemeinden stets einstellen mussten, ebenso in der ersten vorpaulinischen Zeit, als dann wieder nach der offenen Verkündigung des paulinischen Evangeliums. Dieses Ignoriren der Heidenchristen, wenn solche in den Gemeinden waren, ist einem Apostel auch dann nicht zuzutrauen, wenn „er selber nach seiner ganzen Anschauung vom Wesen des Christenthums den Kern der christlichen Gemeinde in Israel sah;“ noch weniger erklärt der Satz: „Auf die heidenchristlichen Leser nimmt der Verfasser in der Zuschrift keine Beziehung theils etc., theils weil der Brief auf das Verhältniss der Juden- und Heidenchristen nicht eingeht.“⁴⁾ Denn eben dies ist zumal bei einem so praktisch gerichteten, ja gerade auf die Uneinigkeiten in den Gemeinden eingehenden Briefe nicht denkbar. Aber woraus ist nun die jüdische Nationalität der Christen zu schliessen? Der Ausdruck *πατηρ υμων* von Abraham (2, 21) hat seine Parallelen bei Paulus Röm. 4, 11. 16. 17. Gal. 3, 6 f. Der Name *κυριος Σαββαωθ*

1) Wiesinger, Einl. zum Comm.

2) Vgl. Bayschlag, St. u. Kr. 74. S. 126. Hofmann, Comm. S. 9 f. u. a.

3) Bleek, Wiesinger, W. G. Schmidt, Hofmann, Brückner, Gass, Blom, theol. Tijdschr. 81. S. 440 f. u. a. m.

4) W. G. Schmidt, S. 49.

(5, 4) ist Citat aus Jes. 5, 9. Ps. 18, 7 und beweist nichts, als dass der Verfasser das alte Testament kennt und benutzt. Der Ausdruck *συναγωγή*, (2, 2) ist keineswegs specifisch jüdisch, sondern ein im griechischen Alterthum wohl bekannter und gebräuchlicher Ausdruck, namentlich für religiöse Vereinigungen.¹⁾ Die Oelsalbung der Kranken (5, 14 ff.) kann als ursprüngliche jüdische Sitte, die nach Marc. 6, 13 im Jüngerkreis Jesu gepflegt wurde, ganz wohl auch in heidenchristliche Kreise herüber genommen worden sein, wenn sie nicht der Verfasser hier erstmals empfiehlt, vielleicht angeregt durch jene evangelische Traditon.²⁾ Wenn aber das Reden vom königlichen Gesetz der Liebe (2, 8), das Citiren von Geboten des Dekalogs (2, 11), das Wort vom Schwören (5, 12) die Anlehnung an die alttestamentliche Weisheit (4, 6), die Berufung auf Abraham (2, 21 ff.), Rahab (2, 25), Hiob (5, 11), die Propheten (5, 10. 17 f.) einen judenchristlichen Leserkreis verrathen soll, dann waren die Galater, Korinther und Römer, an die Paulus schrieb, auch Judenchristen. Noch weniger kann in der von Beyschlag mit zweifelhaftem Recht aus den Stellen über Reiche und Arme geschlossenen „charakteristischen Armuth der Leser eine neue Bestätigung ihrer judenchristlichen Art“ gefunden werden, als ob nach 1. Kor. 1, 26 ff. die Armuth nicht der vorherrschende Charakter aller ersten Christengemeinden gewesen wäre; oder umgekehrt aus dem Reichthum der Gegner auf deren jüdische Nationalität und daraus auf die jüdische Nationalität der von jenen verfolgten Gemeinden geschlossen werden, wozu Weiss und Beyschlag Neigung haben, als ob damals der Reichthum schon vorwiegend in den Händen der Juden gewesen wäre. Können die „Reichen“

1) Schürer, die Gemeindeverf. der Juden in Rom etc. 79. S. 26. Renan, les apôtres. S. 353. Harnack, Z. f. w. Th. 76. S. 103f. Holtzm. ib. 82. S. 300f.

2) Wer meine späteren Resultate wahrscheinlich findet, ist vielleicht geneigt, umgekehrt die Einschaltung des Oelsalbens im römischen Evangelium auf die durch unsern Brief für Rom angeregte oder bezeugte Sitte zurückzuführen. — Huther meint, der Verf. wolle nicht das Salben, sondern nur das Gebet beim Salben neu einführen; dafür giebt aber der Text keinen Anhalt.

nicht heidnische Herren christlicher Sklaven und Arbeiter gewesen sein? Der „Respect vor dem Geld“ (2, 1 ff.) aber ist ebenso echt menschlich, als „echt jüdisch“ (Mangold).¹⁾ Ist so aus dem Text des Briefs kein Beweis für die jüdische Abkunft der Leser, geschweige für deren Zugehörigkeit zum jüdischen Synagogalverband zu entnehmen, so macht vielmehr das völlige Schweigen von Gesetz, Tempel, von den ungläubig gebliebenen Volksgenossen, das gerügte Geringachten der Werke gegenüber dem Glauben (2, 14 ff.)²⁾ die Annahme judenchristlicher Empfänger sehr schwierig; das Hervorheben des Monotheismus (2, 19) als etwas Besonderes ist bei früheren Juden ohne jede Pointe. Wir sehen uns so zuletzt auf die Adresse „*ταῖς δωδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ*“ verwiesen. Aber auch sie hält nicht Stand: da sie nicht im eigentlichen Sinne verstanden werden kann, weil der Brief nicht an Juden gerichtet ist, so muss sie umgedeutet werden; wer sagt uns da, wo die Umdeutung derselben aufzuhören habe? Bezieht man sie auf Judenchristen, so sind ja die *δωδεκα φυλαί* schon zusammengeschmolzen zu dem christgläubigen Theil derselben, ja, da nur rein judenchristliche Gemeinden vorausgesetzt werden müssten, zu einem auch geographisch begrenzten Theil der christgläubigen Juden. Aber wodurch ist diese Einschränkung im Ausdruck auch nur angedeutet? *Δωδεκα φυλαί* ist ein ungetheiltes Ganze und kann nur ganz willkürlich beschränkt werden. *Ἐν τῇ διασπορᾷ* aber schliesst von den judenchristlichen Lesern des Briefs auch die palästinensischen Gemeinden aus. Warum diese Beschränkung, ist wieder durch nichts angedeutet. Sollten etwa die letzteren die Mahnungen unseres Briefs entbehren können? Oder wendet Jacobus sich brieflich an die Diaspora, weil er in Palästina persönlich wirken kann?

1) Schweglers Hypothese, dass die reichen Gegner geradezu Pauliner gewesen seien, hat m. W. niemand erneuert.

2) Sieffert a. a. O. S. 476 hat diese Schwierigkeit am deutlichsten verrathen, wenn er die Polemik auf eine missbräuchliche Anwendung paulinischer Sätze beziehend fortführt: „von welcher Jacobus aus heidenchristlichen Kreisen gehört hatte und vor welcher er seine judenchristlichen Leser warnen wollte.“ Wie kam jener heidenchristliche Missbrauch zu Judenchristen?

Warum ist dann hiervon gar nichts angedeutet? Ueberdies aber — wo ist diese rein judenchristliche Diaspora zu finden? Geschichtlich ist sie kaum denkbar; wie dies W. G. Schmidt (S. 48 f.) gegen Neander, Lechler, Huther, Mangold zugiebt; am ehesten in Syrien; aber warum adressirt Jacobus nicht ähnlich wie Petrus *τῇ διασπορᾷ Συρίας* od. ä.? Warum schreibt er dann nicht in der ihm wie seinen Lesern geläufigen Nationalsprache, dem Aramäischen? Diese Schwierigkeiten lassen allerdings, will man bei eigentlicher Fassung der Adresse stehen bleiben, nur den Ausweg übrig, zu welchem sich Jungius¹⁾, Blom²⁾ gedrängt sehen, in der Adresse eine Fiction zu erkennen, die zur weiteren Ausschmückung der fingirten Verfasserschaft durch den Judenapostel Jacobus dienen soll, während der Brief nach Jungius an die Christen überhaupt, nach Blom aber an die Gemeinden Palästina's gerichtet sei. Damit ist die eigentliche Fassung der Adresse aus Ziel der Sackgasse gelangt. So unglücklich fingirt der Verfasser, dass er in der Adresse geradezu das Gegentheil schreibt von dem, was er meint! er meint die palästinensischen Gemeinden und adressirt an die Diaspora! er glaubt hiermit die Fiction über den Verfasser glücklich zu ergänzen, während doch gewiss gerade von Jacobus jedermann einen Brief an die Palästinenser viel natürlicher gefunden hätte. Da ist wohl auch die griechische Sprache jener fingirten Adresse zu liebe gewählt, obwohl sie seinen Lesern nicht allzugeläufig sein mochte! Den Hauptgrund für diese neueste Hypothese bildet die selbst freilich nicht begründete Behauptung, dass die Leser erst in jüngster Zeit mit der paulinischen Lehre, deren Bekämpfung der zu Domitian's Zeit geschriebene Brief zum Zweck hat, bekannt geworden seien!

Macht aber die Adresse — wie wir sahen, der letzte und einzige Beweisgrund für den allgemein angenommenen judenchristlichen Charakter der Leser, — bei der eigentlichen Fassung der *διασπορα*, denn von der eigentlichen Fassung der *δωδεκα φυλαι* nimmt ja jeder Erklärer Abstand, solche Schwierigkeiten, so weist doch schon die uneigentliche Fassung der *δωδεκα φυλαι*, zu welcher der Brief nöthigt,

1) S. 464. 2) Th. Tijdschr. 81. S. 441.

darauf, dass wie der Hauptbegriff so auch der Nebenbegriff *εν τη διασπορα* nicht eigentlich werde gemeint sein. Hierzu gelangt Hofmann, der die Diaspora im „neutestamentlichen Sinne“ verstanden wissen will, dass alle diejenigen „in der Fremde lebten, die ihre Heimath im Himmel bei ihrem Heilande hatten.“ Er lässt den Brief denn gerichtet sein an „das Israel, welches sich von dem jüdischen Volk dadurch unterschied, dass es sich nicht blos in den Ländern des Heidenthums, sondern überall auf Erden in der Fremde wusste.“ Mit Recht hält man Hofmann entgegen: wodurch deutet der Verfasser an, dass er den Zusatz zu den im herkömmlichen Sinn gemeinten *δωδεκα φυλαι* in jenem uneigentlichen Sinne meine? Wer *δωδεκα φυλαι* eigentlich versteht als Bezeichnung der jüdischen Nation, der kann in der allbekannten Bestimmung *εν τη διασπορα*, so ohne jede Beifügung hingestellt, nur die unter den Heiden zerstreuten Theile jener jüdischen Nation verstehen. Hofmann erkennt richtig, *εν τη διασπορα* kann nicht eigentlich verstanden werden; denn sonst bleibt es nur als Fiction verständlich. Aber ist dieser Beisatz „im neutestamentlichen Sinn“ zu verstehen, dann muss die ganze Phrase im neutestamentlichen Sinne gefasst werden. Sie ist ein Ganzes und ist entweder als Ganzes eigentlich oder, wenn dies von unlösbaren Schwierigkeiten gedrückt ist, als Ganzes uneigentlich zu fassen. Nun ist ja aber seit Paulus die Christenheit als das echte Israel erkannt, wie ausser den Paulinen der Hebräer-, 1. Petrus-, Clemensbrief, Pastor Hermae beweisen.¹⁾ Dies ist auch die Anschauung unseres Briefes, wie die Uebersetzung des prophetischen Namens Jer. 2, 3 auf die Christen in 1, 18 beweist. Warum sollen die Christen aber nicht so gut, wie *σπερμα Αβρααμ*, auch *δωδεκα φυλαι* genannt werden können? Ist aber dies der Fall, dann erklärt sich der Zusatz *εν τη διασπορα*, dessen Erklärung bei Hofmann wohl für den transscendenten Standpunkt des Hebräerbriefs, nicht aber für den ganz im Leben stehenden Verfasser unseres Briefs berechtigt wäre, als Bezeichnung der unter

1) Gal. 6, 10. 1. Petr. 2, 9. Apost. 7, 4f. 21, 12 sind die Grundstellen.

den Heiden zerstreuten und von ihnen gedrückten Christenheit ganz einfach aus der völlig analogen Lage der jüdischen Diaspora. Der Brief ist dann gerichtet an die in der Welt zerstreuten Christengemeinden und sagt über die Nationalität gar nichts aus.¹⁾ Wer die Abhängigkeit unseres Briefs vom 1. Petrusbrief erkannt hat, für den ist die Adresse nicht ohne Vorgang, und unserer Erklärung kann dann nicht aus der Einzigartigkeit und darum Unverständlichkeit der Bezeichnung ein Bedenken erwachsen. Wenn dagegen Grimm²⁾ sagt: „wo nicht der Zusammenhang darauf führt, da muss, wenn eine Bezeichnung des jüdischen Volkes auf die Christenheit übertragen werden soll, es durch einen Beisatz, wie Gal. 6, 16 angezeigt sein,“ so entgegnen wir, dass ja der Briefinhalt darauf führt, dass die Bezeichnung des jüdischen Volkes übertragen werden muss mindestens auf die Christgläubigen, also eine kleine Minorität desselben, der Verfasser somit deutlich errathen lässt, dass er sie nicht eigentlich meint, dass ferner die Leser, an die der Brief versandt wurde, wussten, dass sie mit jener Adresse gemeint waren, dass endlich jener Zusatz, wie Gal. 6, 16 wohl nöthig war, als die Uebertragung neu und ungewohnt, nicht mehr aber, als sie bekannt und in den christlichen Kreisen ohne Frage acceptirt war.

Mit dieser weiten, katholischen Adressirung des Briefs stimmt sein Charakter überein. Die Anspielungen auf Gemeindezustände entbehren jeder individuellen Färbung. Verfolgungen, wie sie 1, 2 ff., Oberflächlichkeit und träges Glaubensvertrauen, wie sie 1, 20 ff., 2, 14 ff., Gegensätze zwischen resp. Rücksichtnahme auf Arm und Reich, wie sie 1, 9 f., 2, 1 ff., Zungenstünden und Lehreifer, wie sie 3, 1 ff., Hader und Zank, wie sie 4, 1 ff. vorausgesetzt sind, können in allen Gemeinden vorkommen; Mahnungen, wie sie dann besonders von 4, 13 an gegeben sind, können sich an alle Christen richten. Die zuweilen concretere Farbe (2, 1 ff. 16. 4, 1 ff.) erklärt sich theils aus der lebendigen plastischen Schreibweise des Verfassers, theils aus durch Besuche oder Briefe empfangenen persönlichen Ein-

1) Vgl. hierzu meine Erklärung der Adresse von 1. Petr. II. Heft dieses Jahrganges S. 480 f.

2) Z. f. w. Th. 70. S. 389 Anm.

drücken. Aber dass trotz des Letzteren jede bestimmte Adresse, jede persönliche Bemerkung bezüglich des Schreibers wie der Leser, alle sonst üblichen Grüsse fehlen, beweist, dass der Verfasser jene Eindrücke wohl mit verwendet hat, aber in der gewiss berechtigten Voraussetzung, dass Aehnliches, wenn auch in verschiedenem Maasse, auch in anderen Gemeinden vorkomme, seine darauf gerichteten Mahnungen und Warnungen an die ganze Christenheit richtet.¹⁾

Ist so die Adresse, uneigentlich, „im neutestamentlichen Sinne“ verstanden, in vollem Einklang mit dem Briefinhalt

1) Aehnlich Grimm, Sieffert (a. a. O. S. 473f.). Holtzmann glaubt den concreten Briefinhalt mit der allgemeinen Adresse nicht vereinigen zu können und erkennt darum in der letzteren eine schriftstellerische Fiction (Z. f. w. Th. 82, 306f. 308). Aber welchen Zweck soll denn diese Fiction haben? — Nach Brückner ist der Brief gerichtet: „an ein einzelnes eng abgeschlossenes Konventikel essenisch gesinnter Judenchristen, deren Verhältnisse dem Verfasser aus eigener Anschauung sehr gut bekannt waren“, wahrscheinlich in Rom. Aber wie erklären sich da die schroffen Unterschiede des Besitzes? wie der Mangel jeder concreten Beziehungen? — Rom sucht auch Schenkel (Christusbild, S. 111f.) wahrscheinlich zu machen. Seine Begründung mag als Beispiel für die Ummöglichkeit, Beweise für concrete Gemeinden zu finden, hier stehen. Er denkt sich Rom „als das Centrum der in der Welt zerstreuten Christenheit“ (aber wenn schon Rom und nicht mehr Jerusalem das Centrum war, so ist eher zu denken, der Verf. nehme seinen Standpunkt in Rom und betrachte von dort aus die Christen als in der Zerstreuung); „hier waren die schwierigsten Versuchungen zu bestehen unter einer götzendienerischen und sittenlosen Bevölkerung“ (aber war es etwa in Antiochia, Ephesus, Korinth besser bestellt? Ueberdies ist ohne Zweifel 1, 2ff. nicht von Versuchung, sondern von Verfolgung die Rede; wenn dann 1, 14 von Versuchung im engeren Sinne gesprochen wird, so wird diese nicht der reizenden Lockung der heidnischen Umgebung, sondern der eigenen *επιθυμία* Schuld gegeben); „hier hatte der Apostel Paulus die Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens durch Jesus Christus und von der Freiheit aus dem neuen Gesetz des Geistes dargelegt (daher Jac. 2, 21ff.)“ (aber die Lehre des Paulus war doch nicht blos in Rom verkündigt und angenommen worden!); „die Ermahnung an die Reichen, die Armen nicht verächtlich, gewaltthätig, hart zu behandeln, passt unstreitig am besten auf eine ansehnliche Gemeinde, namentlich in einer grossen Stadt“ (also ebenso auf die obengenannten Städte, als auf Rom); dass Jac. 3, 1ff. 4, 1ff. sich auf die Verhältnisse Phil. 1, 14f. beziehe, ist durch nichts wahrscheinlich zu machen. —

und lösen sich damit die Räthsel, die der letztere uns bei Annahme eines judenchristlichen Leserkreises aufgiebt, so fällt selbstverständlich ebenso jeder Anlass weg, unter der Menge der von den Gelehrten hypothesirten Wohnorte der Leser (Syrien, Antiochien, Kleinasien, διασπορα των Ελλήνων, Alexandrien, Rom, Palästina, Judenchristen ausser Palästina) eine Wahl treffen zu müssen; vielmehr vereinigen wir sie alle und erkennen in der in jenen Hypothesen sich bezeugenden Unmöglichkeit, die Leser zu localisiren, einen neuen Beweis, dass eine Localisirung gar nicht im Sinne des Briefstellers lag. Auch der Ausschluss von Palästina hat kein Recht mehr, sobald man mit den δωδεκα φυλαι die Christen bezeichnet sieht; denn dann ist die Nähe oder Ferne von Palästina doch nicht mehr von wesentlicher Bedeutung; διασπορα hat mit der Beziehung auf das jüdische Volk auch die auf das jüdische Land verloren.¹⁾ Suchen wir nun aus den Zügen, die unser Brief der Christenheit seiner Zeit leiht, diese Zeit selbst zu finden. Es steht fest, dass in der vorpaulinischen und paulinischen Zeit den juden- wie heidenchristlichen Gemeinden die Armen und Niedrigen ihren Charakter gaben; denn wenn einerseits aus der heidenchristlichen Kollekte für die Muttergemeinde auf die verhältnissmässige Mittellosigkeit der übrigen judenchristlichen Gemeinden, so darf andererseits trotz jener aus 1. Kor. 1, 26 ff. auf einen ähnlichen Charakter der paulinischen Gemeinden geschlossen werden, wie dies auch unserem Verfasser noch in Erinnerung schwebt (2, 5). Zu seiner Zeit aber gab es in der Christenheit Reiche, die sich in der Gemeinde breit machen (1, 8 f. 4, 13 ff. 5, 1 ff.). Und wenn auch der „Respekt vor dem Geld“ (2, 1 ff.) „echt jüdisch“ ist, so lässt es doch, selbst bei judenchristlichen Gemeinden, auf ein schon herabgestimmtes späteres Geschlecht schliessen, in welcher die erste ideale Begeisterung der ersten Liebe weltlichen Rücksichten und Interessen Platz zu machen beginnt²⁾ (2, 1 ff. 4, 4 ff.); und es sind dies Züge, die der

1) So u. a. Hengstenberg, w. K. Z. 66, S. 1100. Ewald, Gesch. d. V. J. 68. VI. S. 597. Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 73, S. 25. Jungius, th. Tijdsch. 71, S. 464. Holtzmann, Z. f. w. Th. 82, S. 308. —

2) Gegen Mangold.

Clemensbrief und der Pastor Hermä in ganz verwandter Weise an ihren Lesern zu rügen haben. Nicht minder ver-rathen alle die Züge, die wir oben¹⁾ zusammengestellt haben, eine Zeit, in welcher die erste Begeisterung zu erkalten be-ginnt.²⁾ In eine mindestens nicht allzufrühe Zeit weist uns auch die Voraussetzung, dass die Christen mündig sind, nicht mehr in der Wahrheit belehrt, sondern nur zum Festhalten an derselben ermahnt werden.³⁾ Es scheint beinahe, als sei die Zeit produktiven Lehrens schon vorüber; dem gegenwärtigen Geschlecht ist die Aufgabe geworden, das Gelehrte, den Schatz der Tradition festzuhalten; es bricht die Zeit an, in welcher die Pastoralbriefe dem Presbyterium die Aufgabe stellen, die überlieferte Lehre rein zu vertreten.⁴⁾ Muss aber der Hebräerbrief noch die *στοιχεια της αρχης των λογιων τοι θεου* den Christen von neuem lehren, während sie der Zeit nach schon selbst Lehrer sein sollten (Hebr. 5, 12), so muss unser Brief schon warnen, als ob jene Zumuthung des Hebräerbriefs nur zu sehr gewirkt hätte: *μη πολλοι διδασκαλοι γινεσθαι*, und darauf hinweisen, worin sich der wahre σοφος und *επιστημων* bewaise (3, 1. 13ff.). Mit Wahrscheinlichkeit kann ferner bei einer Vergleichung der Schwurformeln Matth. 5, 34 ff. und Jac. 5, 12 aus der Streichung von Jerusalem und Tempel, was sich freilich bei der Adressirung an Heidenchristen auch schon an sich begreift, geschlossen werden, dass Stadt und Tempel zur Entstehungszeit des Briefes zerstört waren. Endlich aber müssen die Verfolgungen, welche den Verfasser zu seinem Schreiben veranlassten,⁵⁾ schon einen weiteren Umfang und einen gefährdenderen Charakter angenommen haben, als die Vexationen, welche in Bezug auf die activ und passiv Betheiligten in der apostolischen Zeit einen mehr persönlichen Charakter hatten.⁶⁾ Sie stimmen nach dem S. 177 gefundenen Thatbestand ganz zusammen mit den Schilderungen des 1. Petrus.⁷⁾

1) S. 175 ff. 2) Vgl. hierzu besonders Schanz a. a. O. S. 42f.

3) Vgl. Kern, Komm. S. 76 ff. W. G. Schmidt, S. 45.

4) Weizsäcker, Jhrb. d. Th. 76, S. 665. 5) Vgl. S. 175 ff.

6) Auf die letzteren bezieht Mangold die Stellen.

7) S. Heft II d. J. f. pr. Th. 83, S. 464 ff.

und des Hebräerbriefs. Dass aber über dieselben so ruhig gesprochen wird, weist, ähnlich wie schon 1. Petr. 4, 12, darauf hin, dass schon mehrfach Verfolgungen über die Christenheit hereingebrochen waren und dass diese allmählich daran als an etwas Natürliches sich zu gewöhnen begann, wenn auch die fortschreitende Verweltlichung sie reizte, denselben sich zu entziehen durch Abfall. Ist aber unsere Untersuchung über die literarischen Beziehungen unseres Briefs richtig, so weisen auch sie ihn in die nachpaulinische, genauer in die zwischen der Entstehungszeit des 1. Petrus- und des Clemensbriefs liegende Periode. Ist ferner unsere Erklärung der Adresse richtig, so sehen wir uns in eine Zeit versetzt, da die brennenden Fragen der paulinischen Zeit in der Christenheit im Grossen und Ganzen gelöst, jedenfalls aus dem Mittelpunkt des Denkens zurückgetreten waren; ja in der die beiden nationalbestimmten Richtungen jener Zeit in der Idee des wahren Volkes Gottes sich verschmolzen haben. „Die judaistische Controverse ist zur Zeit der Jacobusbriefs verschollen.“¹⁾ Die Unionspredigt des Epheserbriefs, die das lösende Wort gefunden, hatte ihre Wirkung gethan und gerade unter dem erwachenden Einheitsbewusstsein begannen die Christen ihre Lage als *διασπορα* zu empfinden.

Weisen uns alle diese Züge auf eine spätere Zeit, so können andere Punkte, die auf eine frühere Zeit weisen sollen, nicht aufgezeigt werden.²⁾ Nicht die unentwickelte Christologie, welche nach Beyschlag und Hofmann nach dem Auftreten des Paulus undenkbar gewesen wäre. Denn dies erklärt sich viel leichter in der späteren Zeit, da nach dem Zeugniß des Clemensbriefs die Christologie überhaupt zurücktrat; während in der frühesten Zeit, wo gerade der Glaube an Jesus als Christus das unterscheidende Specificum der Christen war, das völlige Zurücktreten seiner Person unerklärlich bleibt.³⁾ Der Ausdruck *συναγωγή* (2, 2), selbst nicht specifisch jüdisch, lässt nicht auf eine kaum dem jüdischen Mutterboden entwachsene Gemeinde schliessen.⁴⁾ Die Pa-

1) Schenkel, S. 115.

2) Vgl. hierzu Holtzmann, Z. f. w. Th. 82, S. 300ff. bes. 302f.

3) Vgl. Schanz, a. a. O. S. 44ff. 4) Vgl. oben S. 179.

rusieerwartung (5, 7f.) erhielt sich ungeschwächt bis ins zweite Jahrhundert. Aus der Erwähnung von *πρεσβυτεροι* ohne *επισκοποι* (5, 14) ist nicht mit den einen eine sehr frühe noch mit anderen¹⁾ eine spätere Zeit zu schliessen. Die *πρεσβυτεροι* gleichbedeutend mit *επισκοποι* sind gewiss von Anfang an bis zur Zeit der Pastoralbriefe die einzigen Gemeindebeamten gewesen. Auch dass „das Lehramt noch an keine feste Ordnung gebunden, sondern allen Gemeindegliedern zugänglich“ war (3, 1), trifft nicht nur für die vorpaulinische, sondern auch für die paulinische und, bei dem Fehlen jeder Spur des Gegentheils, ohne Zweifel auch für die nachpaulinische Zeit bis in die Periode des festen Ausbaues der Verfassung zu. Wohl aber geht aus 5, 14 hervor, dass die Heilungsgaben gerade nicht mehr „in voller Blüthe standen“,²⁾ sondern an das Gebet der Presbyter gebunden waren, wenn auch 5, 16 zeigt, dass hierin nicht ein ausschliessliches Amtsscharisma erkannt wurde.

Ganz in Uebereinstimmung mit dem Eindruck, den uns die Züge der im Brief vorausgesetzten Christenheit machen, stehen nun die Schlüsse, die uns der Standpunkt des Briefes selbst und seines Verfassers nahe legt. Wie oben gezeigt, setzt er die ganze paulinische Geistesarbeit voraus. Er ist nur begreiflich in einer Zeit, in der die nomistischen Streitigkeiten zur Ruhe und die Geister von den hohen Speculationen des Paulus etwas zurückgekommen waren. Man war der Möglichkeit der Sündenvergebung in der christlichen Gemeinde ganz sicher geworden und konnte jeden dogmatischen Unterbau entbehren. Die praktischen Fragen in Gemeinde und Leben hatten die Erinnerung an das Leben des Meisters etwas in den Hintergrund gedrängt, der nun einfach als der verherrlichte, bald wiederkehrende Herr ihres Glaubens, vor dem sie vor Gericht erscheinen müssen, vor ihnen stand. Dem gleichen Umstand ist es zuzuschreiben, dass das Christenthum nicht mehr als Glaube, als dogmatische Ueberzeugung, sondern als Lebensordnung aufgefasst und gepredigt wurde. Die reichere Berührung mit dem vorchristlichen Leben, welche die Ausbreitung des Christenthums in weitere Kreise natur-

1) Z. B. W. G. Schmidt, S. 47, A. 2. S. 155.

2) Beyschlag.

gemäss mit sich brachte, hatte den hohen, idealen Flug etwas gedämpft; man begann sich mit dem theoretischen Glauben zu begnügen und das demselben entsprechende Leben daneben überflüssig zu finden; von einer so innigen (mystischen) Versenkung in Christus als Glaubensobjekt, wie sie Paulus verlangte, war man unter dem Einfluss der äussern Welt und ihrer Sorgen auch zurückgekommen. Und es mag wohl sein, dass Erinnerungen an die paulinische Premirung des Glaubens, vielleicht Vorlesung paulinischer Briefe in den Versammlungen dazu beitrugen, dass viele bei jenem äusserlichen Glauben sich beruhigten.¹⁾ Ist dies so, dann begreift es sich leicht, dass der fromme, feurige Lebenschrist, der sich gedrunken fühlte, der lauwerdenden Zeit bei Gelegenheit neuer Verfolgungen ein ernstes Mahnwort zuzurufen, an einen der prägnantesten paulinischen Aussprüche sich anlehnt, wenn er, die Liebe als nothwendige Frucht des Glaubens verlangend (2, 5 ff.), gegen einen todten Glauben als werth- und wirkungslos polemisiert (2, 14 ff.).²⁾

Nach alle dem müssen wir als früheste Entstehungszeit die Zeit des 1. Petrus- und Hebräerbriefs, also die spätere Zeit Domitians ansetzen. Ueber sie hinauszugehen aber veranlasst uns nichts. Jedenfalls ist gegen Baur und Schwegler als Zeitgrenze nach vorwärts etwa die Wende des Jahrhunderts, die Zeit der Pastoralbriefe und der Johanneischen Schriften, festzuhalten, weil erstens die Verfassung noch keine feste, gegliederte Ausbildung zeigt und den Beamten noch kein exempter Amtscharakter zugesprochen wird, und zweitens die häretische Gnosis³⁾ noch nicht die Lehrer der Christenheit beunruhigt. Denn wenn wir auch bei dem aller Speculation abgeneigten, allein auf das Praktische gerichteten Charakter des Briefschreibers sein Ignoriren etwa vorhan-

1) Vgl. Reuss. S. 140: „Der Zeit nach setzt die Epistel sicherlich einen weitverbreiteten Gebrauch und Missbrauch paulinischer Rede-weise voraus.“ Ebenso Bleek, S. 632.

2) Die Naivität, mit welcher der Verf. das Beispiel von Abraham braucht, beweist nur, dass die Thesis Pauli es nicht ist, gegen die er polemisiert, aber dies kann ebenso daraus sich erklären, dass die Thesis Pauli nicht mehr verstanden wurde, als, wie Beyschlag und Haupt zu rasch schliessen, daraus, dass sie noch nicht aufgestellt war.

3) Schwegler sah in 3, 15 die Gnosis bekämpft.

dener, vielleicht ziemlich entwickelter gnostischer Ideen gut begreifen, so wäre gerade bei seinem praktischen Blick und bei seiner unumwundenen, feurigen Offenheit dieses Schweigen unbegreiflich, sobald die Gnosis einen häretischen, die Einheit und Nüchternheit in der Christenheit gefährdenden Charakter gewonnen hätte, wie dies in Pastoralbriefen und johanneischen Schriften (und in den Interpolationen des Kolosserbriefs) zum ersten Mal vorausgesetzt erscheint.¹⁾

Sind unsere bisherigen Schlüsse aus den thatsächlichen Verhältnissen des Briefs richtig, so ist damit die Möglichkeit, dass Jacobus, der Bruder des Herrn, — denn nur um diesen kann es sich handeln — der Verfasser sei, ausgeschlossen. Von den verschiedensten Gesichtspunkten aus hat Grimm (Z. f. w. Th. 70. S. 386 ff.) die Unvereinbarkeit unseres Briefcharakters mit dem bekannten Charakter jenes Hauptes der jerusalemischen Gemeinde erschöpfend nachgewiesen. W. G. Schmidt (S. 151) meint freilich: „was der Brief selbst bezüglich seines Autors vermuthen lässt, stimmt durchgehend zu den Nachrichten des Neuen Testaments über Person und Charakter jenes Jacobus.“ Nämlich das Unternehmen *ταῖς δώδεκα ἀνταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ* zu schreiben; der Ton seiner Rede, der zeige, dass der Verfasser „ein Mann von aussergewöhnlicher Autorität“ gewesen; „so kann nur ein Mann schreiben, der, wenn nicht in apostolischer, so doch in apostelgleicher Geltung stand und wahrhaft als ‚Säule der Kirche‘, als ‚Schutzmauer des Volkes‘ angesehen ward“. Ferner sollen „Gedanken wie 1, 4. 22. 25. 2. 12. 3, 2 erinnern an den. der bei aller Geistesfreiheit auf dem jerusalemener

1) Während unter den Vertheidigern der Echtheit Bleek, Wiesinger, W. G. Schmidt, Brückner, Sieffert sich den Gründen, welche eine Abhängigkeit von Paulus beweisen, nicht entziehen konnten und den Brief in die paulinische oder unmittelbar nachpaulinische Zeit versetzen, halten alle anderen an der Zeit vor 52 fest. Von denen, welche Jacobus aufgeben datiren: Immer „vor Ausbruch des jüdischen Kriegs“ ohne nähere Begründung; Gass: „etwa 70“; Schenkel: „gegen Ende der Siebziger Jahre“, weil er keine Spuren von Verfolgungen findet; Blom, Hilgenfeld, Holtzmann: Domitian; Grimm: 70—90; Baur: die zwei ersten Decennien des 2. Jahrhunderts; Schwegler: Mitte des 2. Jahrhunderts.

Concil doch der alttestamentlichen Heilsökonomie Rechnung trug.“ Endlich soll 5, 15 die Hochhaltung des Gebets den Mann verrathen, der nach Hegesipp „fleissig sein Flehen vor Gott brachte und in derselben Fürbitte eifrig war, welche der Brief 5, 15 den Christen empfiehlt.“ Was sollen diese Worte? Gab es wohl ausser und nach Jacobus in der Christenheit keine Männer, die Autorität genug besaßen, mahnend und bittend an diese zu schreiben? Steht in 1, 4. 22. 25. 2, 12. 3, 2 ein Wort von der „alttestamentlichen Heilsökonomie“? Hielt unter den Christen Jacobus allein Gebet und Fürbitte hoch? Aber „der Bilderschmuck, dessen sich der Verfasser bedient, ist offenbar der Lokalität Palästina's entlehnt (1, 6. 11. 3, 4. 11 f. 5, 7).“ Gab es in Jerusalem ein vom Wind bewegtes Meer (1, 6)? gab es nur in Jerusalem eine Sonne, die das Gras versengte (1, 11)? war das israelitische Volk ein Schiffahrt treibendes (3, 4)? gab es nur in Palästina Quellen, Weinstöcke Feigenbäume. Oelbäume (3, 11)? *πρωίμος* und *οψίμος* (5, 7) welches wir mit Hofmann von Frühfrucht und Spätfrucht deuten, giebt es überall.¹⁾

Ist so keinerlei Grund zu finden, der eine Abfassung des Briefs durch den Herrnbruder Jacobus und in Jerusalem auch nur nahe legte, andererseits aber auch nichts anzuführen, was das aus unserer Untersuchung sich ergebende Resultat zweifelhaft machen könnte, so fällt jeder Anlass, seine Abfassung in Jerusalem anzunehmen. Der Brief zeigt Vertrautheit mit fast allen literarischen Produkten des damaligen Christenthums und nahe Verwandtschaft des religiösen Charakters und der herrschenden Gedanken mit Clemens und Pastor Hermä, zwei Schriften, die im Anfang des zweiten Jahrhunderts in Rom entstanden. Dies legt die Vermuthung nahe, dass auch er selbst, wie beinahe alle literarischen

1) Aehnliche Gründe macht Sieffert a. a. O. 477 geltend. Wenn aber auch die ausgeprägte Individualität des Verfassers „fast Zug für Zug auf den uns aus dem N. T. und Heges. bekannten Bruder des Herrn, J., passt,“ so hat doch auch er keinen Zug gefunden, der dem J. specifisch eigenthümlich wäre und nicht ebensogut auf ähnlich geartete Christen anderes Namens passten. Dass aber, der sich J. zum Patron gewählt hat, eine Wahlverwandtschaft mit ihm gefühlt hat, ist ja nur natürlich.

Erscheinungen der nachpaulinischen Zeit, dem fruchtbaren Schoss der römischen Gemeinde, die seit des Paulus dortigen Wirken und Sterben und vollends seit der Zerstörung Jerusalems der Mittelpunkt der sich allmählig zusammenschliessenden Christengemeinden wurde, entsprungen sei. Dort hatte man den weiten Blick über die ganze *οικουμένη*: dort liefen die Nachrichten über die Erlebnisse der Provinzgemeinden zusammen; dort fühlte man sich am ehesten berufen und berechtigt, mahnende Worte an die ganze Christenheit zu richten; von dort aus begreift sich am leichtesten, wie man beginnen konnte, die Christenheit draussen im Reich als „*διασπορά*“ zu betrachten.¹⁾

Die Wahl des Jacobus zum Patronus des Briefs erklärt sich gewiss vor allem daraus, dass das traditionelle Bild des ehrwürdigen Gerechten, der, wenn irgend einer, ein lebendiger Protest gegen die Verweltlichung und gegen die Vielgeschwätzigkeit war, die in den Gemeinden einrissen, dem Verfasser besonders congenial war und wegen seines Auftretens gegenüber dem Paulus hier, wo es sich um Zurückweisung einer falschen Glaubensseligkeit handelte, zum Organ dieser Werkpredigt besonders geeignet erschien. Vielleicht hatte der Verfasser, ohne Frage ein geborener Jude, den Herrnbruder einst gekannt und verehrt; vielleicht kam er, als er der Sitte seiner Zeit gemäss nach einer Autorität suchte, unter die er seine Mahnungen stellen konnte, auch dadurch auf Jacobus, dass er allein von den grossen Gestalten der apostolischen Zeit, von den „Säulen der Kirche“ noch nicht literarisch verwendet war, während Paulus im Epheserbrief und Petrus im ersten Petrusbrief schon zu Predigern der zweiten Generation aufgerufen worden waren. Vielleicht auch sollte die Gestalt des Jacobus, welche die Ebjoniten schon mit Sagengewinden an ihre Sectengemeinde zu fesseln begannen, dadurch der grossen Kirche gewonnen, zu einem ihrer Patrone gemacht und damit den Ebjoniten entwunden werden. Das sind Möglichkeiten. Ueber Vermuthungen aber können wir in diesen Dingen wohl nie hinausgelangen.

1) Rom vermuthen auch Brückner (S. 541), Holtzmann (Bibell. S. 188), Harnack (a. a. O.).

Kurze Darstellung und Kritik der philosophischen Grundlage der Ritschl-Herrmann'schen Theologie.

Von

Pred. Dr. R. Wegener.

Angesichts der mancherlei Anfechtungen, die die Ritschl'sche Theologie, diese immerhin epochemachende Erscheinung in der Geschichte der neueren wissenschaftlichen Theologie, seit ihrem ersten Auftreten erfahren hat, dürfte es an der Zeit sein, die philosophischen Voraussetzungen ins Auge zu fassen, die dem Lehrbegriff Ritschl's sein charakteristisches Gepräge geben, und die von der Kritik klar aufgefasst sein müssen, wenn ihr anders eine zwingende Beweiskraft einwohnen soll.

Dies ist um so mehr nöthig, als es Ritschl versäumt hat, seine philosophische Anschauung, deren integrierender Bestandtheil die Erkenntnisstheorie ist, im Zusammenhange darzustellen, indem er nur hier und da aus apologetischem und polemischem Bedürfniss den Schleier lüftet, der seine Weltansicht, insbesondere seine Auffassung der menschlichen Erkenntnis, die für das theologische System von grossem Belang ist, sofern sie den Kanon bildet, nach dessen Regel scheinbar wichtige Lehrsätze der traditionellen Theologie ausgeschieden werden, vor dem Blick des Uneingeweihten verhüllt. Grade dieser Umstand aber bringt den Kritiker wie den Verfasser des Systems in eine gleich ungünstige Position, den ersteren, weil er nur mit unsäglichlicher Mühe die verborgene Struktur der Begriffe findet und sich des beunruhigenden Gedankens, das System hier und da inkorrekt zu beurtheilen, kaum entschlagen kann, den letzteren, weil er sich, wie apodiktisch vorauszuwissen, in handgreifliche Wider-

sprüche verwickeln muss und dann Gefahr läuft, leidenschaftlichen Angriffen gegenüber die affektlose Ruhe der Betrachtung einzubüssen, die allein die Treffsicherheit und Folgerichtigkeit der Gedanken verbürgt und gewährleistet.

Es kam noch ein andrer Umstand hinzu, der die korrekte Auffassung des Systems erschwerte. Wenn sich auch Ritschl nicht verhehlen durfte, dass ein grosser Theil der Theologen seine Ideen, die, neu und ungewohnt, wie sie waren, ihnen manches zu entreissen drohten, was bis dahin als unantastbares Glaubensheiligthum hohe Werthschätzung genossen hatte, mit jenem scheuen Misstrauen aufnehmen werde, mit dem man die *Danaos et dona ferentes* aufzunehmen pflegt, so durfte er doch erwarten, dass die Philosophen unter den Theologen seine erkenntnistheoretischen Prämissen zunächst richtig auffassen und sodann die in ihnen liegende unwiderstehliche Nöthigung zur erneuerten Korrektur mancher Lehrsätze und zur Beschränkung des gesammten Lehrstoffs im vollen Maasse würdigen und begreifen würden.

In dieser Erwartung wurde er getäuscht; denn man charakterisirte ihn als Neukantianer, und dies geschah von solchen, deren Unbefangenheit und Objektivität bei der Beurtheilung geschichtlicher Erscheinungen des religiösen Geistes so zweifellos feststeht, dass ihr alleiniges Votum genügt, die Sache zur Entscheidung zu bringen.¹⁾

Aber hat Ritschl nicht vielleicht selbst zu diesem Irrthum Veranlassung gegeben? Ich dünke doch. Denn Niemand wird die philosophische Grundlegung seiner Hauptschrift vom Jahre 1874 anders verstehen können, denn als im Anschluss an Kant'sche Principien; und die Herrmann'schen Schriften: Die Metaphysik in der Theologie und besonders die Hauptschrift: Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, sind aus dieser Wurzel hervorgeschossen, und suchen, was bei Ritschl dunkel und embryonisch blieb, deutlich und in ausgereifter Form darzulegen. Dagegen verlässt die Streitschrift Ritschl's: Theologie und Metaphysik (vom Jahre 1881) den Boden der

1) Zu ihnen gehört auch Pfleiderer, Religionsphilosophie S. 192.

Kant'schen Philosophie ganz und sucht in dem Maasse mit Lotze Föhlung zu gewinnen, dass wir darin nicht mehr eine Selbstausdeutung, sondern eine Selbstkorrektur erblicken müssen. Da einerseits die letzten Aussagen eines Schriftstellers für uns normativ sind, andererseits die frühere Ansicht Ritschl's des Näheren bei Herrmann ausgeführt ist, so genügt es für unsere Zwecke, die neuere Entwicklungsphase Ritschl's ins Auge zu fassen. So müssen wir das Verhältniss der Schriften zu einander so lange auffassen, bis uns Ritschl selbst die Lücken ausfüllt und die dunklen Zusammenhänge vermittelt. Keinesfalls aber darf derselbe heute noch als Kantianer bezeichnet werden, denn er hat bereits in seiner Hauptschrift mit den Resultaten der Kritik der reinen Vernunft gründlich gebrochen, und schon dies würde jene Benennung verbieten. Auch bemerke ich ausdrücklich, dass auch in seiner Hauptschrift die tieferen Bezüge ohne Lotze's Mikrokosmos nicht zu denken sind.

Unter diesen erschwerenden Umständen können wir uns nur die Aufgabe stellen, die philosophischen Grundlagen der Ritschl'schen Theologie und zwar in ihrer neueren Fassung zunächst losgelöst von allen willkürlichen Ausdeutungen der Freunde und Feinde in ihrer Isolirung mit wenigen Federstrichen zu zeichnen.

Wenn uns dies gelingen sollte, indem wir ausschliesslich Ritschl's Schriften zu Rathe ziehen, so hätten wir zunächst die Theorie Herrmann's, sofern sie bemerkenswerthe Unterschiede zeigt, in komparativer Charakteristik zu entwerfen. Dann würden wir gesichtetes Material gewonnen haben, das uns befähigt, ein objektives Urtheil darüber zu fällen, aus welchen philosophischen Systemen die einzelnen Erkenntniss-elemente herrühren.

Die Kritik aber würde im engen Rahmen unserer absichtlich limitirten Untersuchung nur das eine zu prüfen haben, ob den so gewonnenen Elementen eine innere konstante Folgerichtigkeit zuzusprechen sei, ohne sie darauf zu untersuchen, ob sie im Zusammenhang des theologischen Systems ihre konsequente Durchführung gefunden haben.

Wenn wir die bunte Mannigfaltigkeit der Gefühle, Strebungen und Vorstellungen in uns betrachten, die alle im Raum des Bewusstseins ihren Platz haben, so begreifen wir, dass dies nur dadurch möglich wird, dass wir sie alle auf die Einheit des Selbstgefühls beziehen und auf die untheilbare Einheit unseres Wesens begründen. Allein wenn wir auch genöthigt sind, dies Bewusstsein eines untheilbaren, einheitlichen Wesens auszubilden, so ist durch dieses Bewusstsein noch keineswegs die Wirklichkeit dieser Einheit verbürgt und gesichert. Es ist nur soviel damit gesagt, dass wir nicht nur fähig sind, das Mannigfaltige der Anschauung in die Einheit des Bewusstseins zusammenzuziehen, sondern dass wir dies thatsächlich auch jeden Augenblick leisten und leisten müssen.

Die Seele hat also überhaupt die Fähigkeit, sich etwas erscheinen zu lassen, und indem sie die unendliche, vielgetheilte, mannigfaltige Welt in sich in der Einheit des Bewusstseins erscheinen lässt, stellt sie dieselbe vor. In diesem Sinne ist allerdings die Welt eine Erscheinungswelt, die aber nicht dahin missverstanden werden darf, als ob hinter ihr noch eine andere Welt läge; denn die Erscheinung drückt keinen Gegensatz aus zu einem Ding an sich, das etwa einen Scheinwürfe, von dem eine Erkenntniss möglich wäre, während das Ding an sich, das Wesen, dahinter verborgen bliebe. Hier ist von keinem Gegensatz einer erkennbaren, phänomenalen und einer unerkennbaren, intelligiblen Welt die Rede, und die Erscheinungswelt ist die wahrhaftwirkliche und nicht etwa ein Schatten, den eine transcendente Welt wirft. Freilich ist und bleibt unsere Welt eine Erscheinungswelt nämlich in dem Sinne, dass wir gezwungen sind, Wesen hinzuzudenken, denen sie erscheint. Wenn wir nur die Möglichkeit eines Tons denken sollen, so müssen wir den *nervus acusticus*, nur die Möglichkeit eines Lichts begreifen sollen, den *nervus opticus* und mit beiden die Einheit eines wahrnehmenden Bewusstseins voraussetzen. Wir würden uns demgemäss eine völlig unzutreffende Vorstellung von der Welt machen, wenn wir zuerst eine an und für sich existirende Welt setzten, aus deren verborgenen, unergründlichen Tiefen gleichsam die

Erscheinungswelt hervorbricht, die wir mit der Anschauung wahrnehmen und mit dem Denken begreifen könnten, während jene ansichseiende ewig verschlossen, inkognoscibel für das menschliche Denken, in unerreichbarer Ferne in stolzer Sicherheit thronte unbehelligt von zudringlicher Neugier der vorwitzigen Erkenntniss. Deshalb ist jede Kantische Betrachtungsweise hier *a limine* abgewiesen, denn nach Ritschl's Meinung ist die Unterscheidung zwischen dem Wesen und der Erscheinung falsch, imgleichen zwischen einer intelligiblen und phänomenalen Welt. Was es auch immer sei, der Schlag der Nachtigall, oder der Strahl der Sonne, der Duft der Rose, oder die Süsse des Honigs, die Liebe des himmlischen Vaters wie der Versöhnungstod Jesu Christi, was nur immer dem Bewusstsein erscheinen mag, es hat sein Dasein nur im Bewusstsein dessen, für den es ist. Diese Fähigkeit, sich überhaupt etwas erscheinen zu lassen, hat nur die untheilbare Einheit eines Wesens und nur sie, nicht eine irgendwie verbunden gedachte Mannigfaltigkeit verbindet die vielen wechselnden Merkmale, die es wahrnimmt, zu einem Ding, das eben nur im Bewusstsein sein Dasein hat und haben kann. Darum sagt Ritschl¹⁾: „Der Eindruck, dass das wahrgenommene Ding in dem Wechsel seiner Merkmale Eins ist, entspringt der Continuität des Selbstgefühls innerhalb der Reihenfolge unserer durch das Ding erregten Empfindungen.“ Die verschiedenen Merkmale, die wir wahrnehmen, ziehen sich in der Einheit unseres Selbstgefühls zu einem Ding, zu einer Existenz zusammen. Diese Begründung Ritschl's werden wir später zu prüfen haben. Hier kommt es uns nur darauf an, gegen alle Verdunkelung Ritschl's klare Ueberzeugung zu sichern, dass jedes konkrete Ding, das wir empfinden, sein wahres Dasein im Bewusstsein habe, indem wir nur einem inneren Triebe folgend, die Beziehungen, welche in dem gemeinsamen Orte bei wiederholter Wahrnehmung zusammentreffen, in die Vorstellung eines Dinges zusammenfassen, das in seinen Beziehungen da ist, das wir nur in ihnen kennen und mit ihnen benennen. Kant's Lehre von der

1) Theologie und Metaphysik. 1881. S. 36.

Synthese der Apperception besagt etwas Aehnliches, aber keineswegs, wie es scheinen möchte, dasselbe. Denn nach Kant's Lehre sind wir genöthigt, alle Empfindungen als Wirkungen zu beurtheilen, die wir nur deshalb auf eine Einheit zurückführen, weil wir dem synthetischen Einheitstriebe, dieser apriorischen Denkform gehorchen müssen. Nach Kant fassen wir, was uns von aussen gegeben wird, in den Anschauungsformen von Raum und Zeit und in den Denkformen des reinen Verstandes in den Kategorien auf, durch deren Thätigkeit die Erscheinungen entstehen. Die Synthese der Apperception d. i. die Nöthigung eine Vielheit von Merkmalen einem Dinge beizulegen, ist nur die innere Form, der von aussen wirklich ein Stoff geboten wird. Bei Ritschl dagegen giebt es keinen Gegensatz von innen und aussen, von Form und Stoff; die Wahrnehmungen und Vorstellungen, sowie ihre Zusammenziehung zu der Einheit eines Dings sind innere Vorgänge des Bewusstseins, Akte desselben, sie sind also subjektiv und objektiv zugleich, denn hinter oder ausser der subjektiven Welt liegt keine andere objektive Welt; alles Sein ist ein Bewusstsein. Hieraus ergiebt sich, dass die Seele gleichsam ein *miroir vivant* ist, der die Welt abspiegelt, ein Mikrokosmos in dem Sinne, dass er eine Welt im Kleinen bildet, aber die Welt nicht im Unterschied von Gott, sondern als die Summe alles Vorgestellten, zu der auch die Vorstellung Gottes gehört. Mithin können wir nicht umhin, uns die Welt im ebenbezeichneten Sinne als ein Ganzes vorzustellen, und alles theoretische Erkennen ist deshalb fortwährend begleitet von einer wenn auch oft nur dunklen Vorstellung von der Welteinheit.

Es ergiebt sich ferner, dass Ritschl durch die Dialektik seiner Gedanken gezwungen ist, die Frage zu beantworten, welche Vorstellungen denn nun eigentlich als objektive zu gelten haben, welche als Erkenntnisse *sensu proprio* zu behandeln sind. Denn wenn er auch die vulgäre Ansicht der Dinge nicht theilen kann, dass zwischen Gefühlen, Vorstellungen, Begriffen und Sinneswahrnehmungen ein grundsätzlicher Unterschied besteht, so kann er doch nicht umhin, eine Differenz zu konstatiren hinsichtlich ihres Erkenntniss-

werthes. Das ist die entscheidende Frage, zu der auch Ritschl Stellung nehmen muss: Fliesst die Erkenntnisquelle rein und ungetrübt in den abgezogenen Begriffen des Verstandes oder in den anschaulichen Vorstellungen der sinnlichen Wahrnehmung? Und in dieser Cardinalfrage entscheidet sich Ritschl, indem er seinen Gegensatz zu Plato ausdrücklich betont, für die anschauliche Vorstellung. Hier geht er ganz mit Lotze¹⁾. Wenn wir ein Ding wiederholt wahrnehmen, so fixiren wir durch unwillkürliche Abstraktion vom erscheinenden Dinge ein Erinnerungsbild, das neutral ist gegen alle Veränderungen, denen das erscheinende Ding unterworfen ist. Unwillkürlich neigen wir uns dem Erinnerungsbilde zu, weil es feste, klare, wenn auch abgeblasste Umrisse hat, und es entsteht nun ein Fehler im Erkennen, indem wir dies Erinnerungsbild in einer Raumfläche hinter die Fläche projectiren, welche von dem wechselnden Bild der unmittelbaren Anschauung ausgefüllt ist. So zwingt uns dieser Fehler zu einem zweiten, indem wir nun das in der Raumfläche Erscheinende als Relation, als Bewegung und Wirkung eines dahinter liegenden Dinges beurtheilen. Diese Darstellung Ritschl's hat nur dann einen Sinn, wenn er zugleich die Entstehung der Raumanschauung damit begründet. Dass dies falsch ist, ergiebt sich aus der einfachen Thatsache, dass wir jedes Ding sofort bei seiner erstmaligen Wahrnehmung in den Raum setzen, nicht bloss in eine Fläche. Augenscheinlich ist es nach Ritschl in demselben Fehler des Erkennens begründet, wenn wir einerseits als Projektion des Erinnerungsbildes ein Ding an sich mit konstanten Merkmalen setzen, andererseits einen objektiven Raum vorstellen, in welchem das Ding seinen Platz findet. Während also die gemeine Ansicht der Welt Dinge setzt und um der Dinge willen den Raum, erkennt der Philosoph, dass das Ding im Raum nur durch unwillkürliche Projektion des Erinnerungsbildes entsteht. Nicht anders ist es mit der Zeit. Darum sagt Ritschl²⁾: „Die Annahme, dass man die Dinge an

1) Lotze, Mikrok. II. S. 291, 252.

2) a. a. O. S. 33.

sich räumlich hinter und zeitlich vor ihrer Erscheinung kennen könne, ist nichts als ein täuschender Niederschlag des Erinnerungsbildes, welches man hinter den ersten Beobachtungen her gewonnen und vor den folgenden Beobachtungen zur Hand hat.“ Wenn also auch der Gattungsbegriff, die Dingvorstellung, das Erinnerungsbild, wie man es auch immer nennen mag, keinen theoretischen Werth hat, sofern es der Erkenntniss nicht die Wirklichkeit der Dinge enthüllt, so hat es doch einen eigenthümlichen praktischen Werth, sofern es die erneuerte Beobachtung des Dinges „leitet, abkürzt, erleichtert“. Es bedarf nach dem Gesagten keiner Erinnerung, dass die Beurtheilung irgend einer Erscheinung als Wirkung einer Ursache ebenfalls nur als täuschender Niederschlag des Erinnerungsbildes, das wir hinter der Erscheinung liegend als Ursache derselben auffassen, angesehen werden darf. Die Anwendung des Kausalitätsgesetzes, das die objektive Welt zu beherrschen scheint, gehört der gemeinen Weltansicht an. Mögen wir immerhin auch ferner von Wirkungen sprechen, aber nur unter der Bedingung, dass wir nicht nach der Ursache fragen, oder wenigstens die Ursache nicht vor oder hinter, sondern als in der Wirkung gegenwärtig suchen. Während so die Kategorie des Grundes völlig in den Ruhestand versetzt ist, wird die Zweckkategorie das alles beherrschende Gravitationscentrum der Ritschl'schen Gedanken in seiner Hauptschrift. Von diesem Punkt aus empfängt man einen überraschenden Eindruck von dem grossartigen Bau seines Systems. Bis dahin hatte man den Stein bergauf gewälzt; er wälzt ihn bergab; bis dahin hatte man nur gefragt, woher und warum, er fragt nur wohin und wozu. In seiner teleologischen Bestimmung der Religion hält er sich ganz an die Kritik der Urtheilskraft, aber wenn Bestmann¹⁾ behauptet, „dass Ritschl in Folge des übertriebenen Gebrauchs, den er von dem Zweckbegriff macht, die Kausalitätsidee zunächst in Bezug auf das religiös-sittliche Leben des Christen an die Wand gedrückt hat“; so scheint er zu über-

1) Die theol. W. u. d. Ritschl'sche Schule. 1881. S. 35.

sehen, dass dies „an die Wand drücken“ der Kausalitätsidee Ritschl's besonderer Beruf ist, sofern er sich verbindlich macht, ein Weltbild ohne Kausalität zu entwerfen. Betrachte ich ein Ding nur unter dem Gesichtspunkt des Zwecks, so fasse ich natürlich seine Qualität, nicht sein Sein, seine Essenz, nicht seine Existenz ins Auge — dies ist nach Ritschl eine ethisch-religiöse Betrachtungsweise; betrachte ich ein Ding unter dem Gesichtspunkt der Ursache, so fasse ich natürlich sein Sein, nicht seine Qualität, seine Existenz, nicht seine Essenz ins Auge — dies ist nach Ritschl eine metaphysische Betrachtungsweise. Dies vorausgesetzt, erschöpft sich nun die volle Wirklichkeit der Welt in den Merkmalen, Eigenschaften, Prädikaten und Wirkungen, die wir fühlen, vorstellen, wahrnehmen. Denn das ist nun das Eigenthümliche der Ritschl'schen Philosophie, dass sich diese Resultate nicht etwa auf die sinnliche Wahrnehmung des erscheinenden Dinges beschränken; ihr Geltungsbereich ist vielmehr das Gesamtbewusstsein, und diese Theorie gilt von allem, was überhaupt dem Geiste des Menschen erscheint und erscheinen kann. Zwischen Sensation, der auf Sinneswahrnehmung beruhenden Vorstellung und dem Gefühl ist in dieser Rücksicht kein Unterschied, und das Uebersinnliche erscheint dem Bewusstsein unter denselben Bedingungen und Beschränkungen als das Sinnliche. Während Kant alle Erkenntniss auf die Erfahrung beschränkt, auf die Welt der Erscheinungen, gleichviel ob sie in anschaulichen Vorstellungen oder in Verstandesbegriffen gefasst sind, und er daher nur empirische oder mathematische Erkenntnissobjekte kennt, ist für Ritschl vielmehr unterschiedslos das ganze Bewusstsein, sofern es in Wahrnehmungen, Anschauungen, Gefühlen und Vorstellungen thätig ist, eine Offenbarungsstätte der Wirklichkeit. Beide stimmen allerdings darin überein, dass Raum, Zeit, Kausalität, Substanz und die Kategorien aus dem Geist des Menschen stammen, aber während Kant die Welt wissenschaftlich nur in diesen Denk- und Anschauungsformen erkennen zu können glaubt, betrachtet Ritschl diese Erkenntniss als eine „fehlerhafte, vulgäre Weltansicht“, die sich leider unwillkürlich in die unbewachte, ungeprüfte Weltvorstellung einschleicht, aber in

einer wissenschaftlichen Darstellung keine Geltung beanspruchen darf.

Kant glaubt die Welt nur mit, Ritschl nur ohne die Zeit- und Raumanschauung etc. erkennen zu können. Ein schärferer Gegensatz ist kaum zu denken. Ritschl ist deshalb in seiner neuesten Schrift kein Kantianer und er weist mit Recht diesen Ehrentitel ab. Vielmehr hat sich schon hier gezeigt, dass sein Denken, wenn es auch früher durch das Fegefeuer des Criticismus hindurchgegangen und in demselben geläutert war, doch von neuem so verrostet und verschlackt ist, dass ihm ein kritischer Sanitätsrath nicht dringend genug eine neue Cour im Purgatorium anempfehlen kann.

Diese Erkenntnisstheorie in die wissenschaftliche Behandlung der Religionslehre einzuführen, ist an sich nicht schwierig; schwieriger dürfte es sein, diese Theorie selbst zu begründen und ihre innere Folgerichtigkeit darzuthun. Denn der Philosoph hat nicht mehr und nicht weniger zu beweisen, als die Möglichkeit einer Weltbetrachtung ohne Dingbegriff und dem ihm anhaftenden Raum-, Zeit- und Kausalitätsbegriff. Indem wir uns die kritische Erörterung dieser Frage vorbehalten, wollen wir hier nur auf den Punkt hinweisen, an dem Ritschl's Philosophie eine grundsätzliche Korrektur und eine methodische Umgestaltung des traditionellen kirchlichen Lehrbegriffs zur unvermeidlichen Folge haben muss. Es ist der Begriff des Dinges, des Seins, der Substanz.

Alles Sein verwandelt sich in Prädikat, Wirkung, Vorstellung, Motiv, und nur in dieser Form ist es dem wissenschaftlichen Bewusstsein gegenwärtig. In einer wissenschaftlichen Darstellung darf ich also nicht von dem heiligen Geist als einem Sein, einem Wesen sprechen, sondern muss ihn begreifen als den Grund des gemeinsamen Bewusstseins der Gotteskindschaft, als das Motiv und die göttliche Kraft des überweltlichen, religiösen und sittlichen Lebens in der Gemeinde und so als die nothwendige Formbestimmtheit der christlichen Persönlichkeit. Wenn wir also zu diesem Motiv ein *πρῶτον κινῶν*, zu irgend einem Prädikat ein Subjekt, zu irgend einer Wirkung eine Ursache, zu irgend einer Anschauung ein Ding hinzudenken, so verklagt uns Ritschl

wegen dieser „vulgären“ Ansicht mit Recht und er darf fordern, dass seine philosophischen Prämissen widerlegt, nicht die theologischen Folgerungen bekrittelt werden. Zu diesen letzteren gehört auch eine nicht unerhebliche Korrektur der traditionellen Trinitätslehre, Christologie und Genugthuungslehre, aber vor allen Dingen eine durchgängige, mit grosser Schärfe durchgeführte Subjektivirung der Religion, die in Form und Methode an Schleiermacher erinnert, aber sich sachlich durch Rückgang auf Philosophie und Moral, aus deren Fesseln die Theologie erlöst zu haben, das eigenthümliche Verdienst der Schleiermacher'schen Lehre gewesen war, von dieser sich sehr erheblich unterscheidet. Auch abgesehen davon, dass hier die subjektive Welt zugleich die objektive ist, denn ein Urtheil wie dies: Gott ist die Liebe, ist völlig identisch mit dem: Ich habe den Gedanken Gottes als der Liebe. Jenes ist der vulgäre, auf falscher Metaphysik beruhende Ausdruck, dies der wissenschaftliche, der aus der richtigen Metaphysik geflossen ist.¹⁾ Es ist nur zu beklagen, dass alle unsere Sprachformen sich auf Grund einer falschen Weltansicht gebildet haben und deshalb für die richtige Ansicht nicht die adäquate Ausdrucksform bieten. Daher stammt die sonst unbegreifliche Begriffsamphibolie in dieser Lehre und die undurchsichtige Nebelatmosphäre, die alles verhüllt. Berkeley, Leibnitz, Kant, Schopenhauer haben sich, trotzdem sie ebenso idealistisch philosophiren, sprachlich objektiv ausgedrückt. Man kann subjektiv philosophiren, aber man muss objektiv sprechen und schreiben. Natürlich hat auch Ritschl die Subjektivirung der Sprachformen nicht durchführen können, auch ist so schon die Sprachweise pedantisch genug und entbehrt nicht nur der Glätte und Eleganz, sondern auch der Klarheit und Anschaulichkeit, die Lotze's Sprache in hohem Maasse besitzt.

Dies muss bedacht werden, wenn wir gegen Ritschl die Gerechtigkeit, zu der wir verpflichtet sind, üben wollen, die sich daran bewähren muss, dass wir alle seine objektiven Urtheile als Akkomodationen an die vulgäre Ansicht und an

1) Vgl. z. B. Unterricht. II. Aufl. § 11.

das gemeine Verständniss, nicht als Defekte und logische Inkorrektheiten ansehen.

Denn soviel ist hier schon klar geworden, dass Ritschl soweit entfernt ist alle Metaphysik d. i. philosophische Weltbetrachtung aus seiner Theologie auszuschneiden, dass er vielmehr keinen einzigen Satz aussprechen kann, der nach Inhalt und Form ohne seine philosophischen Prämissen zu verstehen wäre. Darum ist sein „Unterricht“ für jeden denkenden Menschen, der sich nicht bei Behauptungen beruhigt, sondern die Gründe sehen will. ein kurzweg. unverständliches Buch und die Zumuthung ist drollig genug, dasselbe dem Unterricht auf dem Gymnasium zu Grunde zu legen. Uebrigens hat auch Ritschl, von seinen Gegnern gedrängt, zugegeben, dass alle Erkenntnisstheorie Metaphysik ist, „weil sie in der Bestimmung der Erkenntnisobjekte sich nach einem Begriffe vom Dinge richten wird“. Es soll sich also nur darum handeln, welche Metaphysik berechtigt ist. Wir thun am besten, dies Wort thunlichst zu vermeiden, weil es in diesem Streit oft als Tarnkappe gebraucht wird, die sich der Kämpfer über den Kopf zieht, dem tödtlichen Streich des Gegners auszuweichen.

Wir wollen auch nicht unerwähnt lassen, dass wir in Ritschl's Hinneigung zum Moralismus allerdings eine Anlehnung an Kant sehen, wenn auch beide das sittliche Handeln in sehr verschiedener Weise auffassen, und wenn wir auch begreifen können, dass Ritschl von seinem Subjektivismus aus ganz folgerichtig die Wahrheit der Religion überwiegend im sittlich-religiösen Handeln des Menschen finden muss. In der That sieht er darin, dass die Kant'sche Philosophie die Selbstverantwortlichkeit des Menschen und seine Bestimmung zu universeller Sittlichkeit als Maassstab der notwendigen Welterkenntnis darstellt, eine eigenthümliche Kulturentwicklung des Christenthums, insbesondere des Protestantismus und urtheilt deshalb, dass die teleologische Deutung des Weltzusammenhangs in der Kritik der Urtheilskraft „in direkter Analogie mit der christlichen Weltanschauung“ stehe.¹⁾

1) Christl. Lehre von der Rechtf. III. S. 13.

Wenn wir nun als Resultat der Untersuchung noch einmal feststellen, dass Ritschl, der alle Beweismittel für das Dasein Gottes verwirft und auch den moralischen Beweis, den Kant objektiv fasste, um dadurch die objektive Autorität der sittlichen Welt als einer gottgeordneten zu begründen, völlig subjektivirt, ohne zu bemerken, dass er damit den festen Grund unter den Füßen verliert, gegen die vulgäre Ansicht der Dinge ankämpfend, uns die religiöse Welt ohne die Objektivität des Zeit-, Raum-, Kausalitäts- und Substanzbegriffs darzustellen unternimmt, so wollen wir für die spätere Kritik besonders den Substanzbegriff als Angriffspunkt im Auge behalten, da wir für die übrigen Begriffe um deswillen die Möglichkeit einer dialektischen Irrung begreifen, weil wir es in der Religion mit dem Uebersinnlichen zu thun haben, das ja scheinbar ausserräumlich und ausserzeitlich nur als Motiv im Bewusstsein gegenwärtig ist. In seiner Hauptschrift giebt Ritschl auch mancherlei Andeutung¹⁾, welche theoretische Naturerklärung er für die richtige hält. Da er in Uebereinstimmung mit Lotze annimmt, dass die Naturforschung neben Zwecken auch viel Zweckloses und Zweckwidriges in der Natur vorfindet und genöthigt ist, die vielen Dinge aus vielen zusammenhängenden Ursachen oder Kräften abzuleiten, ohne freilich darüber etwas bestimmen zu können, ob sie geschaffen oder ewig sind, so dürfte seine theoretische Metaphysik als eine pluralistisch-mechanische bezeichnet werden können.

Gehen wir nun zu einer Darstellung der Hauptmomente der Herrmann'schen Philosophie über, so sehen wir auf den ersten Blick, dass seine Position eine ungleich günstigere ist, weil er von der Kantischen Erkenntnisstheorie ausgeht und zwar in der von Cohen und Stadler näher ausgeführten Auffassung und nun auf dieser Grundlage in Anknüpfung an Ritschl's Lehre von Gott im III. Theil seiner Lehre von der Rechtfertigung (III. S. 170 u. f.) eine Trennung der theoretischen Erkenntniss von der sittlich bedingten religiösen Ueberzeugung anstrebt.

1) Vgl. a. a. O. III. S. 186.

Zwar ist es zu bedauern, dass er seine Gedanken in einer langathmigen, unanschaulichen Sprache entwickelt, die mehr geeignet scheint, klare Sachen zu verdunkeln als dunkle zu klären. Und wenn wir auch daran gewöhnt sind, den Kant'schen Stil als ein *exemplum vitiis imitabile* wirken zu sehen, so hätten wir doch wohl erwarten können, dass Herrmann nicht grade mit Ausdrücken und Worten operiren werde, die die Kant'sche Terminologie geflissentlich umgehen und dadurch das Verständniss der an sich schwierigen Frage erschweren. Seinen philosophischen Gedanken liegt die Trennung der reinen und der praktischen Vernunft zu Grunde, wie sie Kant ausgesprochen und begründet hat. Diese Gliederung vorausgesetzt rechnet der Theologe nun die Religion, die Sittlichkeit und das metaphysische Welterkennen zur praktischen Vernunft, und Religion und Metaphysik sind ihm die beiden, nicht immer harmonirenden Formen der praktischen Welterklärung. Er kommt zwar zunächst scheinbar zu den gleichen Resultaten wie Ritschl, aber sie haben einen andern Sinn, sofern sie auf anderen Voraussetzungen ruhen. Während für das reine Erkennen die vorgestellten Dinge das eigentlich Reale sind, so ist das durch das Gefühl bestimmte Erkennen, also die Religion und die Metaphysik¹⁾, darauf angewiesen, in jenem unanschaulichen Hintergrunde der sinnlich lebendigen Welt das Wahrhaftwirkliche zu suchen. Wir haben hier also den Gegensatz, den Ritschl perhorrescirte, zwischen einer Erscheinungswelt, die für die reine Vernunft Erkenntnissobjekt ist, und dem unanschaulichen Hintergrund der transcendenten Welt, die nur ein durch das Gefühl bestimmtes Erkennen suchen kann. Soll also deutlich werden, ob wir überhaupt in Religion und Metaphysik eine Erkenntniss besitzen, so muss dies durch das Gefühl bestimmte Erkennen näher untersucht werden. Ist es im Gegensatz zur reinen Erkenntniss „blosse Dichtung“? Keineswegs. Was zunächst die Metaphysik betrifft d. i. die dogmatische Welterklärung, so steht sie in einer gewissen Beziehung zur Wissenschaft,

1) Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle, 1879. S. 117.

sofern sie die unwillkürliche Voraussetzung derselben, dass nämlich die Welt im Zusammenhang zu erklären sei, zu begründen und zu erhärten sucht. Sie geht darauf aus, „das für die Person um seines Werthes willen Geltende mit den gleichgültigen Objecten des blossen Erkennens zu einer Wirklichkeit zusammenzuziehen“¹⁾, indem sie immer voraussetzt, dass der verborgene Hintergrund der Dinge das gleichartige Complement der erkennbaren Wirklichkeit sei. Anders steht es mit der Religion. Sie dient nicht dem „besonderen Zwecke des absichtlichen Erkennens“, sondern dem allgemeinen Zweck der Selbsterhaltung der Person in ihren höchsten Gütern. Trotzdem sie nur Erlebbares, nicht Erklärbares enthält, trotzdem sie ihre religiösen Urtheile „durch kein Mittel der Wissenschaft über die Stufe blosser Einbildungen erheben kann“, trägt Herrmann doch kein Bedenken, sie eine Form der praktischen Welterklärung zu nennen. Die religiöse Gewissheit, die auf Selbstgewissheit gegründet ist, enthält keine Erkenntniss der Wahrheit im Sinne des vorstellenden Bewusstseins — das muss zunächst festgestellt werden.

Im Unterschiede vom älteren Ritschl, der die Vorstellung vom Weltganzen direkt aus der Religion ableitet und deshalb im materialistischen wie pantheistischen Weltbild einen verirrt, über sich selbst unklaren religiösen Trieb findet²⁾, erklärt Herrmann den Ursprung der Vorstellung vom Weltganzen aus der Gewissheit der individuellen Existenz. „Unter dem Drucke dieser subjektiven Gewissheit wird der Gedanke eines Weltganzen ergänzt und ihr selbst entsprechend gestaltet.“ Ebenso wie die Vorstellung des Weltganzen ist die Vorstellung der Seele und des Dinges an sich gebildet. „Das, was wir mit der Seele meinen, ist nicht mehr, als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff.“ Diesem Kant'schen Satz³⁾ schliesst sich Herrmann an. Nicht anders steht es mit dem Ding an sich.

1) a. a. O. S. 119.

2) Christl. Lehre v. d. R. III, 181.

3) Kr. d. r. V., 71; 607.

„Nur weil wir uns die Natur nicht bloss gleichgültig vorstellen, sondern weil wir sie zugleich als Werthgrösse, als Veranlassung von Lust und Unlust erleben, legen wir mehr in sie hinein.“¹⁾

Die Relation zu unseren Gefühlen giebt den Dingen den Hintergrund des Dinges an sich, der sie selbst zu Erscheinungen, zu Realitäten minderen Grades herabsetzt. Hier kommt also Herrmann zu denselben Resultaten wie Ritschl. Kein Objekt ohne Subjekt; sie müssten beide dem Kant'schen Satze²⁾ zustimmen: „Wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, muss die ganze Körperwelt fallen, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjekts und eine Art Vorstellung desselben.“

Ich will hier gleich einer falschen Auffassung entgegenreten, die sich an Herrmann's und Ritschl's Vorstellung vom Ganzen der Welt knüpft. Dieses Weltganze wird nämlich von den meisten Kritikern von vornherein so interpretirt, als sei es von Herrmann als die monistische Welteinheit gedacht. Flügel³⁾, Fricke⁴⁾ und Andere verstehen ihn dahin, dass er die Vorstellung der pantheistischen Welteinheit als diejenige betrachtet, die sich mit Nothwendigkeit aus dem Selbstgefühl des Menschen entwickelt, und sie fragen verwundert, ob er denn von Leibnitz, Lott, Lotze und von dem metaphysischen Pluralismus nichts wisse. Vielmehr haben auch diese Systeme, wie ich glaube, nach Herrmann's Urtheil die Vorstellung des Weltganzen, die eben dadurch zu Stande kommt, dass man in den unendlich fortlaufenden Reihen der Vorstellungen willkürlich an einem bestimmten Punkte abbricht. Wenn Herrmann allerdings sagt: „Die Kunst des Metaphysikers besteht darin, dass er die Vorstellung von der Einheit oder dem Wesen der Welt in ihrem organischen Zusammenhange mit der lebendigen Begriffswelt des Zeit-

1) H., a. a. O. S. 49.

2) Krit. d. r. V. I. Aufl. S. 383; vgl. Schopenhauer's Bemerkungen darüber. Sämmtl. W. II. S. 515.

3) Flügel, Die spek. Theol. d. Geg. S. 260.

4) Fricke, Metaph. u. Dogm. S. 11.

alters klar herausarbeitet¹⁾, und überhaupt ebenso wie Ritschl seine Polemik fast ausschliesslich gegen die monistische Metaphysik richtet, so hat er wohl selbst die irrtümliche Auffassung veranlasst; es dürfte jedoch seiner Absicht fern liegen, wie Jacobi es that, alle Philosophie auf Spinozismus zurückzuführen. Wie könnte er sonst von Jedem, der im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte ist, diese Vorstellung vom Weltganzen fordern! Es bedarf ferner keiner Erinnerung, dass Herrmann, wenn er auch die Seele als Erkenntnisobjekt leugnet, keineswegs Materialist ist; denn Gegenstände des reinen Erkennens giebt es nur in der ins Unbestimmte möglichen Erfahrung, in welcher eine bestehende Einheit des Bewusstseins ein gegebenes Mannigfaltige der Anschauung bewältigt; indem aber der Materialismus diese Einheit des Bewusstseins selbst aus der Materie ableiten will, wird er ebenso transcendent, wie etwa das Denken, das das Mannigfaltige der Erscheinung an sich auffassen wollte, ohne Beziehung auf die Einheit des Bewusstseins. Von einem Erkennen der Seele könnte nur die Rede sein, wenn ich das Kausalitätsgesetz auf sie anwenden könnte; dies aber setzt den Begriff der Substanz voraus, der nur auf räumliche Anschauung seine Anwendung findet. Darum schliesst Herrmann: „Die beharrliche Substanz, auf welche auch die geistigen Vorgänge, wenn sie erkannt werden sollen, bezogen werden müssen, kann nur in dem Raumerfüllenden, in der Materie gesucht werden.“²⁾ Mithin lassen sich psychische Vorgänge nur materialistisch erklären. Wir stehen hier eben auf dem erkenntnistheoretischen Standpunkte Kant's, der die Unmöglichkeit einer spekulativen Theologie wie einer rationalen Psychologie behauptet. Nunmehr dürfen wir uns nicht mehr verwundern, wenn die Realität der Seele als ein Produkt subjektiver Einbildung erklärt wird, an das man die Arbeit der Erklärung nicht verschwenden dürfe.³⁾ Auch ein solcher Satz: „Was sich theoretisch über den Menschen ausmachen lässt, gehört in die Zoologie⁴⁾, verliert sein para-

1) a. a. O. S. 92 u. 74.

2) a. a. O. S. 44.

3) a. a. O. S. 108.

4) a. a. O. S. 88.

doxes Ansehen. Es fehlt uns der Zugang zum Sein, zum Wesen der Seele; wir haben vielleicht ein Bedürfniss, die Seele vorzustellen, wie wir praktisch genöthigt sind, die Weltvorstellung zu bilden und die Mannigfaltigkeit der Merkmale auf die Einheit eines Dinges zu beziehen, aber in diesem praktischen Motiv liegt noch kein Beweis der Realität.

Doch werden wir uns im Zusammenhange klar machen müssen, wie Hermann die einzelnen Funktionen der Seele kritisch von einander sondert, denn grade in dieser Kritik liegt das Eigenthümliche seiner Stellung. Die Grundlage aller Funktionen und ihr dauernder Träger ist das Selbstgefühl des Menschen, das Werthgefühl einer Person, die sich weit erhaben weiss über die Natur, sich deshalb abscheidet von der Welt und sich als sittliches Wesen solidarisch weiss mit dem Unbedingten; aus diesem Selbstgefühl stammen alle Motive für die Religion und die Metaphysik; für beide giebt es also nur subjektive Motive, keine objektiven Gründe; beide setzen, indem sie der aus dem Selbstgefühl entspringenden Nöthigung, ein Weltganzes vorzustellen, folgen, eine Macht über die empirische Welt als seiend, eine Macht, auf welche sich der fühlende und wollende Mensch verlassen kann; aber in der Religion setzen wir eine Macht, die die Welt mit verborgener Gewalt dem höchsten sittlichen Zweck des Menschen unterwirft, in der Metaphysik setzen wir eine Macht, die den letzten Erklärungsgrund für die Welt giebt. Mithin ist das Bedürfniss der Religion ein anderes als das der Metaphysik, denn die erstere fordert eine Macht und einen von dieser abhängigen Weltlauf, der dem Selbstgefühl in jedem Augenblick seinen unendlichen Werth bestätigt, die Metaphysik dagegen bedarf einer Macht, in der sich das Bild derjenigen Welt erfüllt und vollendet, die der Mensch mechanisch beherrschen will. Mithin producirt das religiöse und metaphysische Bedürfniss zwei Weltbilder, die sich nicht decken, sondern nothwendig auseinanderfallen, und die als praktische Erklärungen zu betrachten sind, sofern sie einem rein praktischen Bedürfniss entstammen. Hier äussern sich augenscheinlich Wille und Gefühl theoretisch, denn alle Erklärung ist theoretisch. Warum, frage ich, bleiben sie nicht

auf ihrem rein praktischen Gebiet? Was treibt sie über ihre Grenzen hinaus? Warum wollen sie durchaus erklären, obgleich sie kein theoretisches Organ dazu haben? Warum ist bei Ritschl wie bei Herrmann die Religion sofort eine Weltanschauung? Der Grund liegt erstens darin, dass sie erklären wollen, weil sie handeln müssen, sie können aber nicht handeln, ohne sich vorher ein jeder in seiner Weise den Weltlauf zurechtgelegt zu haben, zweitens darin, dass die Vorstellung eines Weltganzen mit unabweislicher Nöthigung hervorbricht, denn das Bedürfniss einer zusammenhängenden Weltanschauung kann sich auch in der Metaphysik nicht allein erschöpfen, da diese immer wieder zusammenbricht mit dem weitergleitenden Strom der wissenschaftlichen Bewegung; es fordert deshalb seine Befriedigung in der Religion, die der variablen Metaphysik gegenüber etwas Konstantes hat, weil sie unabhängig von allen wissenschaftlichen Resultaten nur auf der Kontinuität des Selbstgefühls beruht.

Neben diesen praktischen Welterklärungen, der religiösen und metaphysischen, geht auch die theoretisch-wissenschaftliche Naturerklärung immer noch von einer subjektiven Voraussetzung aus, insofern sie als absichtlicher Versuch die Erkenntniss zu erweitern, die Begreiflichkeit und die Möglichkeit einer zusammenhängenden Naturerklärung annimmt. „Eine solche Voraussetzung ist aber eine Grenze des Naturerkennens, weil sie von ihm nicht zu trennen ist, aber doch sich weder erkenntnistheoretisch ableiten, noch etwa aus dem Zusammenhang der empirischen Thatsachen sich belegen lässt.“ Auch hier wird noch die Natur nicht bloss als Gegenstand des Vorstellens, sondern als das Objekt unseres Handelns gedacht.

Wenn wir nun das reine Erkennen völlig isoliren, so ist es die vorstellende Thätigkeit, durch welche sich das einheitliche Bewusstsein in dem Wechsel seiner Empfindungen behauptet. Dies reine Erkennen ist an sich grenzenlos, denn die Art der Begriffe, in denen es sich bewegt, bringt es mit sich, dass seine Aufgaben fortwährend ins Unermessliche wachsen. Dies Erkennen kann den Substanzbegriff nicht entbehren, der ausserhalb des Raumes keine Anwendung

findet, dagegen findet es auf seinem Wege keine Veranlassung, nach einem letzten Erklärungsgrunde zu fragen. Ueberall wo reines Erkennen ist, müssen wir auch das Kausalitätsgesetz finden. Mithin sind die apriorischen Denk- und Anschauungsformen nach Herrmann die Bedingungen, unter denen das reine Erkennen zu Stande kommt. Hiervon unterscheidet sich das wissenschaftliche Naturerkennen, sofern es die Begreiflichkeit der Natur subjektiv voraussetzt; hiervon unterscheidet sich die Metaphysik als praktische Welterklärung, die dem praktischen Bedürfniss ein Weltganzes vorzustellen entsprungen mit den Begriffen und Formen des reinen Erkennens die Welt aus ihrem letzten Erklärungsgrund abzuleiten sucht; hiervon unterscheidet sich die Religion als zweite Art der praktischen Welterklärung, die ebenfalls praktisch genöthigt ist, ein Weltganzes vorzustellen, in unmittelbarem Kontakt mit dem Selbstgefühl bleibt und in dem Weltbild nur die Bestätigung des eigenen Werthes sucht. Also kann es in einem normal gebildeten Menschen zu einem vierfachen Erkennen kommen, dem rein-theoretischen, dem wissenschaftlich-theoretischen, dem praktisch-metaphysischen und dem praktisch-religiösen; und dies vierfache Erkennen soll sich gegenseitig nicht aufheben! Der normale Mensch kann auch zwei Weltbilder haben, die sich gegenseitig nicht zerstören! Ein metaphysisches und ein religiöses. Wenn ich von verschiedenen Punkten Ebenen durch einen unregelmässigen Körper lege, so sind die Schnittflächen nothwendig verschieden, so die Welterklärungen vom religiösen und metaphysischen Standpunkte aus, da ich dort vom Kausalitäts-, hier vom teleologischen Princip ausgehe. Dies mag genügen, um den kritischen Ausgangspunkt der Herrmann'schen Theologie zu charakterisiren. Ich sage den Ausgangspunkt, denn dass der Theologe hierbei nicht stehen bleiben kann, versteht sich von selbst. Der weitere Gedankengang ist etwa der: Der Mensch, der sich im Sittengesetz als Persönlichkeit begreift, hat das Verständniss für Religion. Keine Religion steigert in so hohem Maasse das Selbstgefühl des Menschen, das Gefühl seines die ganze Natur weit überragenden Werthes, als das an die Offenbarung Gottes

in Jesu Christo gebundene Christenthum. Wenn auch alle Wissenschaft unbewusst das Selbstgefühl zur Voraussetzung hat, so ist doch nur die Theologie berufen, die in derselben präsentliegenden Gründe aufzuweisen und eine einheitlich-praktische Welterklärung zu geben; ich sage eine praktische, die also weder metaphysische Bedeutung noch theoretische Gültigkeit beanspruchen kann.

Es ist schon hier genug Material gesammelt, um ein objektives Urtheil darüber auszusprechen, aus welchen Systemen die einzelnen Erkenntniselemente stammen. Ritschl ist unzweifelhaft in der philosophischen Fundirung seines Systems an vielen Punkten seiner Hauptschrift und ganz in seiner letzten Schrift ebenso abhängig von Leibnitz und Lotze, wie Herrmann von Kant; denn Ritschl stellt sich wie jene Philosophen die Seele vor als mit der Fähigkeit begabt, die unendliche Mannigfaltigkeit der Welt in sich, in der Einheit des Bewusstseins erscheinen zu lassen. Das Subjektive ist objektiv, eine jenseit der Erscheinung liegende transcendente Welt kann nicht gedacht werden. Wir erkennen nichts als unsere Vorstellungen, alles Sein ist Bewusstsein — wer erkennt nicht in diesen Sätzen den subjektiven Idealismus, wie ihn zuerst Berkeley wissenschaftlich begründet hat. Natürlich sind hier alle Formen des Denkens und alle Anschauungen der Sinnlichkeit subjektiv, und sind ebenso producirt vom Bewusstsein wie die Vorstellungen und Empfindungen; diese sowohl, wie ihre Zusammenziehung zum Ding sind Bewusstseinsakte. Die Seele stellt die Welt als ein Ganzes vor, sie ist selbst also ein Mikrokosmos im Sinne Leibnitz', aber während dieser in den auf Sinneswahrnehmungen beruhenden Anschauungen dunkle Vorstellungen und also in den Begriffen die reinste Erkenntnisquelle fand, nimmt Ritschl's Philosophie die Wendung zu Locke und findet in der auf Sensationen beruhenden anschaulichen Vorstellung die Erkenntnis der Wirklichkeit.

Wenn Kant sagt: „Leibnitz intellektuirte die Erscheinungen, sowie Locke die Verstandesbegriffe insgesamt sensificirt hat“, so gilt dies letztere auch von Ritschl. Bei diesem giebt es ferner keinen Gegensatz von innen und

aussen, von Form und Stoff, sowenig wie bei Leibnitz und Lotze, während Herrmann ausdrücklich in Uebereinstimmung mit Kant sagt: „Der Reichthum der Qualitäten selbst, die grössere oder geringere Vergleichbarkeit der durch sie bestimmten Vorstellungen ist dem Bewusstsein empirisch gegeben.“

Kant bleibt bekanntlich auch bei diesem Gegebensein stehen, ohne sich weiter über die Art desselben zu äussern.

Da nun nach Ritschl der Verstandesbegriff der Sündenbock ist, der alle Schuld auf sich nehmen muss, dass sich in der Seele auf Veranlassung des Erinnerungsbildes die Vorstellung des Dinges, der Ursache etc. als ein täuschender Niederschlag jenes Begriffes bildet, so muss die Wissenschaft von diesen fehlerhaften Vorstellungen ganz absehen und ohne sie das Weltbild gestalten. Herrmann dagegen weiss mit Kant, dass das reine Erkennen sich nur durch Anwendung des Zeit-, Raum-, Substanz- und Kausaliätsbegriffes vollziehen kann, und sondert deshalb die theoretische von der praktischen Vernunft, um der ersteren das reine (also empirische und mathematische) Erkennen, der letzteren ein durch das Gefühl bestimmtes Erkennen zuzuweisen, ohne jedoch dies letztere in seinem eigenthümlichen Wesen zu definiren und klar zu machen. Man wird also sagen können: Wie sich der Idealismus zum Kriticismus verhält, so verhält sich die Erkenntnisstheorie Ritschl's zu Herrmann; ob jener sich auf Kant, dieser auf Lotze beruft, wir dürfen uns dadurch nicht irre machen lassen in der Erkenntniss, dass Ritschl mit Lotze idealistisch, Herrmann mit Kant kritisch philosophirt.

Aus dem Gesagten dürften wir erhebliche Zweifel zu schöpfen berechtigt sein, ob die philosophischen Grundgedanken der beiden Systeme wirklich folgerichtig gedacht sind. Zwar bin ich auf den Einwurf gefasst, dass es nicht schwer sei, Fehler nachzuweisen, wenn man zuvor ein System fehlerhaft dargestellt hat. Allein man versuche erst die mancherlei Widersprüche, die sich in beiden Systemen finden, zu harmoniren, man mache erst die Probe, ob es gelingt, gewisse Definitionen von proteischen Worten, als da sind

„Werth, Selbstgefühl, Sittlichkeit, Gut, Realität“ u. s. w., zu begreifen; man versuche es bei Herrmann mit einander in Einklang zu bringen, wenn er einerseits¹⁾ den Versuch, die Gefühle erklären zu wollen, einen Fanatismus des Erklärenwollens nennt, andererseits behauptet, dass Religion und sittliches Gefühl als complicirte psychische Gebilde der theoretischen Untersuchung unterliegen, wenn er einerseits von Pfleiderer's „entmannter Wissenschaft“ sagt, dass sie im unversöhnlichen Konflikt mit der christlichen Religion stehe²⁾, und von der metaphysischen Hypothese des Materialismus behauptet, dass sie, wenn man sich ihrer bewusst wird, in einen tödtlichen Gegensatz zum christlichen Glauben tritt, und doch andererseits wieder *urbi et orbi* kund und zu wissen thut, dass es uns als Theologen gleichgültig sein kann, ob im Uebrigen die Philosophie deistisch, pantheistisch, theistisch oder sonstwie gestaltet sei; ich sage, man versuche es, in beiden Systemen die paradoxen Widersprüche, die sich auch der oberflächlichsten Betrachtung unmittelbar aufdrängen, und durch keine dialektische Kunst auszugleichen sind, mit einander zu vermitteln, und man wird unserer Darstellung, die alle diese Widersprüche fallen lässt und nicht als Kampfmittel verwendet, sie vielmehr mit der Neuheit der Gedanken entschuldigt, mit der Hitze des Streits und mit der Nöthigung, ungerechtfertigte hierarchische Angriffe rasch zu widerlegen, das Zeugniß nicht versagen können, dass sie nur Gutes von ihnen zu reden suchte und Alles zum Besten kehrte. Allein wir können uns der Einsicht nicht verschliessen, dass die philosophischen Voraussetzungen beider Theologen auch heute noch keinen soliden Baugrund für ein umfassendes System bilden, und werden in Rücksicht Ritschl's abzuwarten haben, ob seine Ansichten vom Jahre 1881 oder die vom Jahre 1874 in Zukunft für ihn gültig sind, oder ob er eine Vermittlung zwischen beiden anstreben wird, in Rücksicht Herrmann's aber sind wir ungewiss, ob derselbe, nachdem er in seiner Schrift vom Jahre 1879 die Theorie Ritschl's

1) a. a. O. S. 105.

2) a. a. O. S. 134. S. 137 und Metaphys. S. 16.

vom Jahre 1874 sehr ausführlich begründet hat, die neueste Wandlung seines Meisters mitzumachen gedenkt.

Fassen wir zunächst Ritschl's Grundgedanken (vom Jahre 1881) ins Auge, so fällt auf, dass er im Unterschied von Kant und Herrmann die Einheit des Dinges in dem Wechsel seiner Merkmale auf die Kontinuität des Selbstgefühls zurückführt. Weil also mein Selbstgefühl ein Kontinuum ist und bleibt innerhalb der wechselnden Wahrnehmungen, darum soll ich die Wahrnehmungen zu einer Einheit verbinden. Wäre diese Begründung richtig, so würde daraus zu viel für Ritschl folgen, nämlich dies, dass wir ohne den Dingbegriff überhaupt nicht vorstellen können, was doch grade Ritschl's Wissenschaft zu leisten verspricht. Aber es wird auch ferner nicht begreiflich, warum denn grade die bestimmten Wahrnehmungen sich zur bestimmten Einheit zusammenziehen sollen. Würde die Kontinuität des Selbstgefühls nicht leicht irre gehen können und Merkmale verschiedener Dinge zu einem Dinge zusammenziehen? Die richtige Begründung ist doch wohl mit Händen zu greifen; denn was wir immer in Raum und Zeit auffassen, können wir eben nur als ein Kontinuum auffassen. Wenn uns also das, was uns gegeben ist, nur in dieser Form der Anschauung gegeben sein kann, so muss uns auch alles schon ursprünglich als ein Kontinuum gegeben sein, d. i. seine Theile sind schon von Haus aus verbunden und hängen nicht von der Kontinuität des Selbstgefühls ab. Soll aber auf jene Weise begründet werden, wie es kommt, dass wir die verschiedenen und wechselnden Wahrnehmungen auf ein Ding beziehen, so beruht dies vielmehr auf unwillkürlicher Anwendung des apriorischen Kausalitätsgesetzes, durch welches uns jene Einwirkungen auf eine Ursache hinleiten, so dass der Verstand die Einheit der Ursache und in ihr ein anschauliches Objekt apprehendirt.

Wenn nach Ritschl's Meinung alles theoretische Erkennen von einer aus der Religion stammenden Vorstellung einer Welteinheit begleitet ist, so würde sich dies, wenn man die Welteinheit als Welt Ganzes auslegt, durch Leibnitz' Monadologie begründen lassen, bei einer ausdrücklichen

Zurückweisung aller Metaphysik aber ist es eine Behauptung, der man mit demselben wissenschaftlichen Recht jede andere entgegenstellen kann, der gegenüber Herrmann's Ansicht, dass das reine Erkennen seiner Natur nach ein grenzenloses ist, unbestreitbar den Vorzug verdient. Es kommt bei Ritschl keineswegs zu einer klaren Sonderung und Abgrenzung der Funktionen des Selbstgefühls. Wo ist der Kanon, nach dem wir die Wahrheit bemessen? Seine Ausführungen (Theol. S. 30 u. f.) lassen den Unterschied zwischen dem Erinnerungsbild und der Gattungsvorstellung, dem Begriff, nicht klar erkennen, vielmehr verwischen sie absichtlich den grundsätzlichen Unterschied zwischen beiden; das Erinnerungsbild kann nur durch Wahrnehmung eines Dinges gewonnen werden, der Gattungsbegriff dagegen durch Beobachtung vieler gleichartiger, durch vergleichende Unterscheidung der Besonderheiten und abstrahirende Zusammenfassung des allen Gemeinsamen zur Einheit. Dort haben wir es nur mit einem Produkt des psychischen Mechanismus zu thun, bei dem wir uns leidend verhalten, hier mit einem selbst-erzeugten Produkte des absichtlichen Denkens. Wird dieser Unterschied verwischt, so entsteht der Schein, als sei das Erinnerungsbild etwas ähnliches als der Gattungsbegriff und diesem gleichartig. Wo ist nun der Maassstab, mit dem ich die Objektivität der Vorstellung bestimme? Warum ist die eine Vorstellung falsch, die andere wahr? Ritschl versichert uns zwar, dass wir alle, die wir die Dinge als Ursachen in Zeit und Raum setzen, der vulgären Ansicht der Welt huldigen, und fordert von uns, dass wir in der Wissenschaft diesen Fehler vermeiden. Er hat also nicht begriffen, dass wir die Welt nicht anders „erkennen“ können als in diesen Formen, gleichviel ob sie nur subjektiv oder zugleich auch objektiv sind; er will nicht einsehen, dass diese Setzungen, Zeit, Raum etc. ebenso wahr sind als alle Vorstellungen, Prädikate und Motive, die das Selbstgefühl producirt. Er hat den Unterschied zwischen der auf Sinneswahrnehmung beruhenden Erkenntniss der theoretischen Vernunft und der dunkeln Erkenntniss der praktischen Vernunft dadurch zu verwischen gesucht, dass er die der theoretischen Vernunft

nothwendigen Anschauung- und Denkformen als fehlerhafte vulgäre Ansicht stigmatisirt, und so das ganze Bewusstsein in kritikloser Gleichsetzung aller Vorstellungen als erschöpfende Offenbarung der Wirklichkeit erscheinen lässt. Aber gesetzt, dass der Philosoph Recht hätte, und dass das Ding in Raum und Zeit nur subjektiver Schein wäre in dem Sinne, dass das Erkennen von ihm absehen könnte, ja, sofern es auf Wissenschaftlichkeit Anspruch macht, absehen müsste, begreift er denn nicht, dass man in dem Grade den Begriffen einen höheren Erkenntnisswerth beimessen müsste im Vergleich zu den anschaulichen Vorstellungen, als sie frei werden von jenen unwissenschaftlichen Zeit- und Raumanschauungen? Leibnitz sieht natürlich in den Begriffen das deutlich, was er in den Wahrnehmungen dunkel erkennt. Das Gegentheil ist eben inkonsequent; denn es ist nichts als eine unmögliche Verquickung von Locke und Leibnitz. Daher wir Ritschl's Philosophie als empiristischen Idealismus bezeichnen könnten. Doch kommen wir zur Hauptsache!

Es ist Ritschl nicht gelungen, über einen religiösen Subjektivismus hinauszukommen, und zwar 1) weil seine philosophischen Gedanken ein metaphysisches System fordern und voraussetzen, in dessen Zusammenhang erst die subjektive Welt zu einer objektiven wird, 2) weil er den Substanzbegriff abrogirt, ohne den er weder zur Objektivität seiner religiösen Vorstellungen noch zur Gewissheit eines absolut Werthvollen gelangen kann. Das Meiste von dem, was hier zu sagen ist, trifft auch Herrmann. — Die philosophischen Gedanken, die Ritschl's System zu Grunde liegen, sind Splitter und Bruchstücke einer metaphysischen Weltbetrachtung, deren Theile getrennt und isolirt gar keinen Sinn haben. Am allerwenigsten kann man die Erkenntnistheorie aus einem System loslösen und ohne dies System für andere Zwecke verwenden, denn sie kann erst ihre Wahrheit im Zusammenhang des Systems bewähren. Wodurch sollen sich die subjektiven Vorstellungen des Bewusstseins als objektive erweisen? Giebt es kein anderes Mittel, als die Berufung auf die Offenbarung und auf die Selbstgewissheit, dann spreche man nicht ferner von Wissenschaft und von

Erkenntniss. Darauf haben sich alle Schwärmer berufen und können es mit demselben Recht.

Wodurch erhebt denn Leibnitz die subjektiven Vorstellungen seiner Monade zu objektiven Weltvorstellungen? Durch seine prästabilierte Harmonie und Monadenlehre. Wer diese als seine Weltanschauung anerkennt, der muss auch die Erkenntnistheorie in den Kauf nehmen, aber die letztere ist nicht käuflich ohne die erstere, denn nach Leibnitz' eigener Aussage ist seine Erkenntnisslehre keine Präliminaruntersuchung, sondern die nothwendige Konsequenz seiner Weltanschauung.¹⁾

Natürlich wird Ritschl erklären: ich bin kein Leibnitzianer. Ich habe selbst schon gezeigt, dass er bald nach Locke, bald nach Lotze hinüberschießt; und die Anklage, die ich von rechtswegen erhebe, kann nur dahin gehen, dass er nichts ganz ist. Wäre er nur ein Parteigänger Lotze's, dann wäre er auch ein Metaphysiker, dann würde auch der Lotze'sche Satz, dass alles Sein Bewusstsein ist, aus dem Zusammenhang des Systems seine objektive Begründung finden. Wodurch erhalten denn bei Lotze die subjektiven Vorstellungen ihren objektiven Geltungswerth? Dadurch, dass seine Philosophie die Wendung zu Spinoza nimmt und alle endlichen Dinge als „innerlich gehegte Theile“ des Unendlichen betrachtet. Er sagt: „Wie in allem Sein das wahrhaft Seiende dasselbe Eine ist, so wirkt in aller Wechselwirkung das unendliche Wesen nur auf sich selbst und seine Thätigkeit verlässt nie den stetigen Boden des Seins.“ „Jede Erregung des Einzelnen ist zugleich eine Erregung des ganzen Unendlichen, das auch in ihm den lebendigen Grund seines Wesens bildet.“²⁾ Freilich wenn es so liegt, dass keine einzige Wechselwirkung ohne Mitwirkung jenes höheren Grundes zu Stande kommt, dessen wir übelberathen nur für die Entstehung einzelner bevorzugter Erscheinungen zu bedürfen meinen, dann können wir unbesorgt sein um die Objektivität

1) Leibn. Opp. Phil. ed. Erdm. S. 137. Vgl. Zeller, Gesch. d. deutsch. Phil. S. 143.

2) Lotze, Microc. I, S. 428 u. folg.

unserer subjektiven Einbildungen. In der Anerkennung einer unendlichen Substanz, die die Welt der Werthe, wie die Welt des Mechanismus in sich hegt und pflegt, ist die Objektivität der Vorstellungen begründet. Indem Ritschl nun die idealistische Erkenntnisslehre Lotze's in seinem System verwerthet, hat er sie völlig entwerthet, indem er die sie begründende Metaphysik verwirft. Hierdurch wird seine Bewusstseinslehre reiner Subjektivismus. Oder nimmt Ritschl doch vielleicht die Lotze'sche Metaphysik mit in den Kauf? Wenn dies der Fall ist, verliert mein Einwand jede Bedeutung; wenn Ritschl den Gottesbegriff Lotze's voll, unverkürzt und unabgeschwächt zu dem seinigen macht, ist die Anklage auf Subjektivismus abzuweisen. Aber ist dies der Fall? Die Entscheidung darüber wird im Wesentlichen von der Auslegung folgender delphischer Orakel abhängen, deren Zergliederung wir uns versagen müssen. Ritschl schreibt (Christl. L. III, S. 201): „Als die Ursache alles desjenigen, was wird, wird der Geist, der das Prädikat Sein in sich erschöpft, nur durch solche Reize afficirt, mit welchen er seine Geschöpfe ausstattet, und welche er als die Wirkungen seines eigenen Wirkens durchschaut. Nichts, was auf den göttlichen Geist einwirkt, ist ihm ursprünglich fremd und nichts braucht er sich erst anzueignen, um selbstständig zu sein; vielmehr ist alles, was die Welt für ihn bedeutet, im Grunde ein Ausdruck seiner eigenen Selbstbethätigung; und was von der Bewegung der Dinge auf ihn zurückwirkt, kennt er als den Kreislauf der nur durch ihn selbst möglichen Wirklichkeit. Indem er alles, was wird, in der Einheit seines Urtheils und der Einheit seiner Absicht zusammenfasst, ist er ewig und es ist kein Bruch in diesem Sein und diesem Bewusstsein denkbar, da kein Eindruck von Dingen oder von Vorstellungen vorkommen kann, welcher nicht im Voraus in die Einheit des Erkennens und Willens aufgenommen wäre.“ Nimmt man diese Sätze im Sinne Lotze's, so ist unser Einwand hinfällig. Für diesen Fall soll aber nicht unbemerkt bleiben zum ersten, dass man nicht Ritschl'scher Theologe sein kann, ohne zugleich Lotze'scher Philosoph zu sein, zum andern, dass dieser

Gottesbegriff seine Verwandtschaft mit Spinoza nicht verleugnen kann. Nehmen wir also bis auf Weiteres an, dass Ritschl nur die Erkenntnisstheorie, nicht die ganze Metaphysik Lotze's für sich beansprucht. Dann wird er andere Stützen seines Systems gesucht haben? Man sollte glauben, dass er das Bedürfniss empfinde; statt dessen hat er das letzte Fenster, durch das noch Licht der objektiven Wahrheit fallen könnte, selbst vermauert, indem er den Substanzbegriff für die Religion abrogirte. Nunmehr hat er keinen Zugang weder zum Sein der Seele, noch zum Sein Gottes, noch zum Sein einer sittlichen Weltordnung, denn er wie Herrmann beschränken den Gebrauch des Substanzbegriffs ausdrücklich auf die räumliche Anschauung; er glaubt daran nichts verloren zu haben; vielleicht, das eine jedenfalls — den Beweis der Wahrheit. Nunmehr ist keine Demonstration möglich; seinen Aussagen gegenüber berufe ich mich auf meine Subjektivität und habe Recht. Hier wird — um dies kurz anzudeuten — seine Kritik der bisherigen Anschauung am einschneidendsten, denn indem so dem Theologen die Existenz der Welt in ihrer Essenz, die Substanz in der Qualität, die Metaphysik in der Ethik, das Dasein im Sosein verschwindet, muss er die Theologie des Mittelalters, wie die bisherige protestantische Dogmatik als eine ungehörige Verknüpfung von Kosmologie und Soteriologie beurtheilen, „von denen jene zwar durch diese afficirt ist, welche jedoch im Ganzen sich gleichgültig gegeneinander verhalten, und deshalb nur scheinbar ein System bilden“. ¹⁾ Aber Ritschl übersieht auch, dass uns nur das werthvoll erscheint, was wirklich ist und existirt; man kann den Beweis der Existenz für unmöglich halten aus reiner Vernunft, aber man muss zugeben, dass die praktische Vernunft die Existenz fordert. Die Welt der Werthe kann uns nur unter der Bedingung subjektiv werthvoll werden, wenn wir sie als existent setzen; das Reich Gottes kann dem religiösen Geist nur unter der Bedingung das höchste Gut sein, dass es ist, dass es ein metaphysisches Sein hat. Es ist möglich zu sagen, dies

1) Christl. L. v. d. Rechtf. III. S. 13.

ist nur subjektive Denknöthwendigkeit, es ist unmöglich zu fordern, dass sich der Gedanke dieser Nöthigung entschlage.

Der Philosoph mag sich drehen und wenden, wie er will, der Zopf, der hängt ihm hinten; er sieht ihn freilich nicht. Seine ganze Theologie gipfelt in der Lehre vom Reiche Gottes und der sittlichen Weltordnung, die jeder an seinem Theil verwirklichen soll. Nun ist klar, dass kein Idealismus, sobald er eine moralische Wendung nimmt, sich völlig treu bleiben kann, denn er muss Personen als wirklich existirende Wesen ausser dem Bewusstsein, nicht als Setzungen des Ich, als Bewusstseinsakte ansehen. Dies that selbst Berkeley, und Fichte schreibt emphatisch¹⁾: „Die Stimme des Gewissens ruft mir zu: was diese Wesen, die mir als Erscheinungen im Raume, wie meines Gleichen, vorschweben, auch an und für sich sein mögen, du sollst sie behandeln als für sich bestehende, freie, selbständige, von dir ganz und gar unabhängige Wesen.“ Wird Ritschl nicht auch genöthigt sein, im Interesse des Reiches Gottes, für das er plädiert, andere Wesen als selbständig existirende ausserhalb seines Bewusstseins anzunehmen? Ich denke doch. Dann operirt er ja schon wieder mit dem Substanzbegriff, ohne es zu wissen. Oder wäre etwa nicht das Sein eines von ihm ganz unabhängigen Wesens ein metaphysisches Sein in seinem Sinn? Und wie es hier in unserer sittlichen Gemeinschaft mit anderen Menschen steht, so in unserer religiösen mit Gott. Das Gewissen ruft uns auch hier zu: Du musst Gott als bestehendes, freies, selbständiges, von dir völlig unabhängiges Wesen setzen; dann erst kann von einer sittlich-religiösen Gemeinschaft die Rede sein; wir müssen freie Wesen ausser uns annehmen, damit es zu einer sittlichen Weltordnung kommen könne, denn diese ist nicht ein künstliches Gewebe, das über die unendliche Kluft von Person zu Person ausgespannt ist, sondern ist nichts anderes als die im göttlichen Urgrund ruhende übereinstimmende Richtung und Spannung des Willens freier Wesen. Wir können uns zu den blossen Vorstellungen von Mitmenschen und Mit-

1) Wissenschaftsl. S. 206.

gliedern des überweltlichen Reiches Gottes nicht sittlich verhalten, wir können uns auch zu der blossen Vorstellung von Gott nicht religiös verhalten, wir können eine blosser Vorstellung von Gott auch nicht verehren und anbeten. Was bleibt? Wir müssen nicht bloss die Vorstellungen, sondern die Objekte setzen, d. i. wir müssen den Substanzbegriff auf die unanschauliche Welt anwenden. Und darin kann die sublimirteste Wissenschaft vor der naivsten Frömmigkeit nichts voraus haben. Eine mysticisirende Theologie kann vielleicht zu einer abschliessenden Formel kommen, ohne den Vorstellungskreis des Subjekts zu überschreiten; eine moralisirende Theologie muss über den Inhalt des Bewusstseins hinausgehen und ein Ansichsein, ein Fürsichsein, ein Unabhängigsein vom Ich annehmen, weil sie freie Wesen setzen muss, an welchen und durch welche sich dass Reich Gottes verwirklichen kann.

Nichts scheint einleuchtender als dies, und doch abrogirt Ritschl den Substanzbegriff für die Wissenschaft, und auch Herrmann glaubt seine Anwendung auf die räumliche Anschauung einschränken zu müssen. — Doch ist Herrmann's System in seinem Fundament fester gefügt; es fragt sich nur, ob der Theologe nach dem Grundriss des Philosophen streng und folgerichtig weiterbauen wird. Hier nur ein paar Fingerzeige: „Gott ist überhaupt nicht Objekt des theoretischen Erkennens“¹⁾ sagt Herrmann mit Kant. Diesem Erkennen setzt er ein durch das Gefühl bestimmtes Erkennen entgegen, dem Gott Gegenstand ist. Schon hier entsteht die Frage: Mit welchem Recht nennt er dies ein Erkennen? Kant that dies nicht, denn seine Moraltheologie macht Gott nicht erkennbar, sondern nur denkbar, und ihre Ausführungen lassen es ausser Zweifel, dass Herrmann's Wissenschaft von Kant als Theosophie verworfen würde, weil sie die menschliche Vernunft überschreitet und die Religion zur Magie und Theurgie macht.²⁾ Die praktische Vernunft kann wohl den Gedanken Gottes haben; wird aber hieraus eine Erkenntniss gemacht und wird diese eingegliedert

1) Die Religion. S. 413.

2) Vgl. bes. Krit. d. Urtheilskr. § 89.

in den begrifflichen Zusammenhang, so ist dies transcendent. F. H. Jacobi war ehrlicher, er nannte dies Glauben, Schauen, Ahnung etc.; er wollte damit sagen, dass dies ein Erkennen ist, das *toto genere* vom diskursiven Erkennen verschieden ist; Delitzsch nennt nach seinem Vorgang die Vernunft das Organ des Uebersinnlichen, womit freilich nichts erklärt ist. Kant selbst spricht von praktischer Gewissheit, nennt diese Glaube, Glaube aus Vernunftbedürfniss, d. i. Vernunftglaube; daher die Moralthologie bei ihm keine Gotteserkenntniss, sondern den Gottesglauben begründet, aber alle bis zu Lange und Feuerbach, gleichviel ob sie die religiösen Anschauungen, für objektiv oder für illusorisch halten, sind doch bemüht, die Vorstellungen der praktischen Vernunft nach ihrer eigenthümlichen Art und Form näher zu bestimmen; für Herrmann musste sich dies Bedürfniss um so fühlbarer machen, als er schärfer und unversöhnlicher als jeder andere das Theoretische und Praktische trennt, so dass die religiöse Vorstellung mit keinen Mitteln der Wissenschaft über die Stufe der blossen Einbildung erhoben werden kann. Wenn dies wahr ist, so kann es nur darin liegen, dass die religiöse Vorstellung *toto genere* von der anschaulichen Vorstellung der Sinnlichkeit und dem Verstandesbegriff des diskursiven Denkens verschieden ist. Ist dies der Fall, so ist es unlogisch, in der Religion eine praktische Welt-erklärung zu sehen; denn eine Erklärung kann nur theoretisch sein und kann nur in Begriffen, Urtheilen, Schlüssen, im Gebrauch der Kategorien zu Stande kommen. Sobald aber die religiöse Welt in diesen Formen aufgebaut wird, so ist die Form dem Inhalt nicht adäquat, denn die Form ist nur und ausschliesslich für den theoretischen Gebrauch. Wenn also das Resultat der metaphysischen Arbeit zu einer Rüstkammer der systematischen Theologie gemacht wird¹⁾, so ist derselbe Fehler begangen, den Herrmann in der Metaphysik rügt, dass das um seines Werthes willen Geltende mit dem Gleichgültigen der theoretischen Erkenntniss zu einer Wirklichkeit zusammengezogen wird. Alle logischen

1) Vgl. Metaphysik S. 21.

Begriffe sind durch die Münze des Denkens hindurchgegangen und hier ausgeprägt; sie sind nur gültig für den immanenten Gebrauch des Verstandes. Es würde folgerichtig sein, wenn neben der Erkenntnisskraft der reinen Vernunft eine besondere Kraft für die praktische Vernunft angenommen würde, und neben der diskursiven Vorstellungsweise des Denkens eine intuitive der Religion; nur dem unerbittlichen Zwang der Logik sind alle jene Theorien gefolgt, die uns lehren, das Uebersinnliche zu schauen, durch Intuition zu erfassen, durch intellektuelle Anschauung zu umspannen, mit der Einbildungskraft zu ergründen. In der That giebt es auch für den älteren Ritschl¹⁾ wie für Herrmann kein anderes Organ für die Gottesidee, als die Einbildungskraft. Dies aber ist der springende Punkt des ganzen Systems, der offen und umständlich dargelegt, nicht bloss verstohlen angedeutet werden musste. Grade aus dieser Thatsache folgte Lange das Illusorische der religiösen Vorstellung; sollte dies nicht gefolgert werden, so musste diese Einbildungskraft als Erkenntnisskraft nachgewiesen werden. Hierüber fand man freilich bei Kant keinen Aufschluss, der erkenntnistheoretisch in Lange, nicht in Herrmann, seinen Schüler erkannt und die behauptete Objektivität der Herrmann'schen religiösen Vorstellungen belächelt haben würde. Die Einbildungskraft ist das Organ des Dichters, nicht des Denkers. Die der Einbildungskraft angehörige dichterische Anschauung in einen dogmatischen Begriff zu verwandeln, ist eine unerlaubte *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, durch die die religiöse Vorstellung völlig gefälscht wird. Freilich kann ich in den Fantasien des Psalmisten, in den Gleichnissreden, Jesu in Dante's Offenbarungen des Jenseit die letzte und höchste religiöse Erkenntniss erblicken; aber wie die Objekte der theoretischen Vernunft nur in den Formen und Kategorien des Denkens erkannt und dargestellt werden dürfen, so können auch die Objekte der Einbildungskraft nur in den ihr eigenthümlichen alogischen Formen erkannt und dargestellt werden. Man kann auf diesem Standpunkt also über die Religion

1) a. a. O. III. S. 184.

reflektiren, aber man kann ihre Vorstellungen nicht durchdenken, ohne sie zu zerdenken. Wer den Dualismus zwischen Kopf und Herz, Theorie und Praxis, Wissen und Glauben erkenntnisstheoretisch begründet und absichtlich jede Ausgleichung und Verständigung zwischen beiden vereitelt, trotzdem aber die Gründe, die in der Glaubensgewissheit präsent sind, darzulegen und ihren Zusammenhang in den Formen und Begriffen des theoretischen Geistes zu einem dogmatischen System abzuschliessen unternimmt, der macht sich eines schneidenden Widerspruchs schuldig, der dadurch nicht gemildert wird, dass der, der ihn begeht, als Lehrer der Dogmatik berufsmässig demonstrieren muss, was er nach seinen Prämissen nicht demonstrieren kann.

Man darf auch nicht einwenden, dass ja der Theologe für die objektive Gültigkeit der religiösen Vorstellungen um deswillen unbesorgt sein kann, weil er sie als geoffenbarte anerkennt. Denn dagegen ist zu bemerken, dass, wenn die vorausgesetzte Erkenntnislehre die richtige ist, sich auch geoffenbarte Vorstellungen ihrer Macht bedingungslos unterwerfen müssen, mithin als Vorstellungen einer unanschaulichen Welt niemals zu Erkenntnissen erhoben werden können.

Es bleibt nur ein Doppeltes: Entweder wird der Professor der Theologie inkonsequent und macht im schneidenden Widerspruch zu seiner Erkenntnistheorie aus seinen religiösen Gedanken und Vorstellungen ein System, eine wissenschaftliche Dogmatik, deren praktische Welterklärung jede andere Erklärung der Welt ob theoretisch oder praktisch verdrängt — und das ist das Wahrscheinliche, denn er nennt ja seine Hauptschrift eine Grundlegung der systematischen Theologie —, oder er flüchtet das Heiligthum der Religion vor dem Andrang der zersetzenden theoretischen Erkenntniss, die ihre Aussagen für Einbildungen erklärt, in die Verborgenheit mystischer Contemplation und dient dem Gralheiligthum als geweihter Templeise, in den der Einbildungskraft adäquaten Formen der symbolischen und allegorischen Bildersprache den grossen Meistern der Religion das unaussprechliche Geheimniss nachstammelnd und in steter Bereit-

schaft erwartend, bis sich von neuem der Wille Gottes am Heiligthum offenbart — das wäre das Konsequente, aber die Verleugnung der theologischen Wissenschaft seitens des wissenschaftlichen Theologen wäre — zu grosse Selbstverleugnung. Es bedarf keines Beweises, dass beide Theologen keineswegs vollen Ernst gemacht haben mit der Durchführung ihrer subjektivistischen Philosophie innerhalb ihres theologischen Systems; auch wäre dies kaum möglich, ohne Aufhebung alles dessen, was wir gemeinhin als wesentliche Bestandtheile der Religion betrachten.

Soll ich zum Schluss meine Ansicht und Erwartung für die Zukunft aussprechen, so möchte ich in Rücksicht Ritschl's, immer vorausgesetzt, dass meine Interpretation seiner letzten Schrift die richtige ist, behaupten, dass er, vielleicht in Folge der sein System starkbelastenden Detailarbeit und minutiösen dogmenhistorischen Gelehrsamkeit, die einfachen Grundlinien zu sehr aus den Augen verloren hat, und in Folge der gelehrten Marotte, seine idealistischen Gedanken in einer objektiv denkenden Sprache subjektiv auszudrücken, sich selbst den Weg verbaut und auch jedem anderen den Zugang zum Verständniss gesperrt hat, so dass der Zweifel auftauchen kann, ob er je aus dem Zickzack seiner Gedankengänge in die grade Linie des Denkens zurücklenken wird; in Rücksicht Herrmann's aber möchte ich glauben, dass dieser sprungfertige wenn auch schwerzügelnde Geist seinen Gegnern noch manches Aergerniss bereiten dürfte, obgleich kaum zu erwarten ist, dass er aus seinen philosophischen Voraussetzungen die theologischen Folgerungen voll und rücksichtslos ziehen wird.

Sollten die von mir gezogenen Grundlinien der beiden Theorien bemängelt werden, so wird die Probe auf die Richtigkeit der Skizze nur von dem mit Erfolg gemacht werden können, der versucht, ebenso kurz und gemeinverständlich seine Auffassung darzulegen.

Das Christenthum und der römische Staat zur Zeit des Kaisers Commodus.¹⁾

Von

Dr. phil. **Franz Görres**

zu Düsseldorf.

Während die Christen unter dem edlen Kaiser Marc Aurel (reg. 161—180), zumal in den letzten Jahren, seit 176, geradezu unerhörte Verfolgungen zu erdulden hatten, genossen sie unter der fast dreizehnjährigen Regierung des

1) Jüngste Quellenpublikation: *Acta marty. Scillitanor. graece edita ab Herm. Usener in Indice scholarum Bonnens. per menses aestivos a. 1881, Bonnae* 4. p. 6 (äusserst werthvoll; s. unten A. II, 1, S. 252—261). Neueste Literatur: Th. Keim, Rom und das Christenthum, hrsg. von H. Ziegler, Berlin 1881, Aubé, *Les Chrétiens dans l'empire romain* 180—249. Paris 1881. Derselbe, *Étude sur un nouveau texte des Actes des martyrs Scillitains*. Paris 1881. Ad. Hilgenfeld, Anzeige der Usener'schen Publikation und Rud. Hilgenfeld, Recension der Aubé'schen Étude etc. (Ztschr. f. wiss. Th. XXIV [1881], H. 3, S. 382f., XXV [1882], H. 3, S. 369—371 nebst der Note 1 von A. Hilgenfeld, Rud. Hilgenfeld, Verhältniss des römischen Staates zum Christenthum in den beiden ersten Jahrh., Ztschr. f. wiss. Theol. XXIV (1881), H. 3, S. 291—331 u. zumal S. 328f., endlich meinen Artikel „Christenverfolgungen“ in der F. X. Kraus'schen Realencyclopädie der christl. Alterthümer, Liefg. III, Freiburg i. Br., Herder, 1880, S. 215—288, meine Recensionen des hinterlassenen Keim'schen Werkes, von Usener und Aubé, Étude im Göttinger „Philologischen Anzeiger“ XII [1882], Nr. 6, S. 325—333, Nr. 7, S. 424—430, sowie meine Aufsätze „Die angebl. Christenverfolgung zur Zeit des Kaisers Claudius II.“ (Ztschr. f. wiss. Theol. XXVII (1884), H. 1, S. 37 bis 84), „Zu Eusebius“ (H. e. V. 21, *Philologus* X L II [1883], H. 1, S. 134—140) u. „Zur Kritik einiger auf die Geschichte des Kaisers Aurelianus bezüglicher Quellen“ (*Philol.* X L II, H. 4, S. 615—624). — Aus Henry Doucet, *Essai sur les rapports de l'église chrétienne avec l'état romain* (Paris 1883) ist nicht viel zu lernen, da die geschichtliche Gesamtausschauung des Verfassers durch hochgradige Befangenheit gegenüber den kirchlichen Autoritäten getrübt ist.

seinem würdigen Vater, wie in allen Stücken, so auch in Behandlung der religiösen Angelegenheiten so unähnlichen Sohnes Antoninus Commodus (reg. 18. März 180 - 31. December 192)¹⁾ im Ganzen und Grossen einer behaglichen Ruhe und eines ungetrübten Friedens. Treffend kennzeichnet folgende Aeusserung eines geistvollen neuern Geschichtschreibers diesen doppelten Gegensatz von Vater und Sohn: „Durch ein sonderbares Schicksal endigten sich die Drangsale, die sie (die Christen) unter einem tugendhaften Fürsten erlitten, unmittelbar mit Thronbesteigung eines Tyrannen, und wie nur sie allein Markus' Ungerechtigkeit erfahren hatten, so wurden auch sie allein von Commodus' Gelindigkeit geschützt“.²⁾ Die Anhänger Jesu, unter den Auspicien des tugendhaftesten und mildesten aller Fürsten durch die Behörden und den heidnischen Pöbel in unheimlicher Harmonie auf das Entsetzlichste verfolgt, dann während der Tyrannei eines wollüstigen und raubsüchtigen Blutmenschen begünstigt und beschützt, trotz der wohlwollenden Stimmung bei Hofe gleichwohl aber nicht ganz verschont vor vereinzelt Bedrückungen Seitens der Statthalter in Folge des Fortbestandes der seit Trajan fixirten christenfeindlichen Gesetzgebung, sowie der fanatischen Volksmassen, liegt in dieser wechsellvollen Behandlung und in dieser juridischen Schutzlosigkeit von Leuten, die ihre blosse Zugehörigkeit zur neuen Religion zu Capitalverbrechern stempelt, nicht so recht augenscheinlich der Beweis, dass sie die Parias der antiken Welt waren? Dieser Gesichtspunkt und diese Erwägung in erster Linie ist es, die dem Gegenstande der vorliegenden Abhandlung ihre Berechtigung, aber auch ihren eigenthümlichen Reiz verleiht und dem Leser für die abstossende erbärmliche Persönlichkeit des Titelträgers, des unwürdigen kaiserlichen Beschützers der Christen, eine hoffentlich reichliche Entschädigung bieten wird.

1) Vgl. Tertullian, *Apologet.* c. 25, Cass. Dion. I. 71, c. 33. 34. 72, c. 22, *Herodian. historiar.* I. I, c. 17, Nr. 25. 26, ed. Irmisch und Eckhel, *D. N. pars II*, vol. VII, S. 65. 130.

2) Gibbon, *Geschichte d. Abnahme u. d. Falls d. Römischen Reichs.* Deutsch von C. W. v. R., Bd. II, Magdeburg 1788, Kapitel XVI, S. 524.

A. Die Regierungszeit des Commodus im Ganzen und Grossen eine Friedenssära für die Christenheit.

I. Motive der relativen Christenfreundlichkeit des Kaisers und sonstige Gründe, die uns die damals im Wesentlichen unerschütterte äussere Ruhe der Christenheit erklären.

Dem Charakter des letzten entarteten Sprösslings des erhabenen Hauses der Antoninen in seinen einzelnen Zügen nachzuspüren, ist weder psychologisch interessant noch durch den Zweck dieses Aufsatzes indicirt. Es mag daher hier genügen, daran zu erinnern, dass in dem Harem des kaiserlichen Wollüstlings, abgesehen von 300 Beischläferinnen, auch noch für die gleiche Anzahl von Lustknaben Raum war, und dass der Tyrann, der sich nicht entblödete, häufig als Gladiator in die Arena des Circus oder des Amphitheaters herabzusteigen, sich die traurigen Ehrennamen „Feind der Götter“, „Plünderer der Tempel“, „Mörder des Senats“, „Schlächter der ganzen Menschheit“, „grausamer als Domitian“, „unzüchtiger als Nero“ u. s. w. erwarb. Im Uebrigen sei auf die ebenso ausführliche als vortreffliche Charakteristik des dritten Antoninus bei v. Wietersheim (Völkerwanderung II, S. 158—166, die zweite, von Felix Dahn besorgte Ausgabe ist mir leider unzugänglich), Aubé (Les chrétiens etc. 180—249, S. 6--10 und sonst) und zumal bei Th. Keim (Rom u. d. Christenth., S. 634 ff.) und Jakob Burckhardt (Die Zeit Constantins des Grossen, zweite Aufl., 1880, S. 4—7) verwiesen.¹⁾ Aber auch die Motive der relativen Christenfreundlichkeit des erbärmlichen Tyrannen eingehend zu würdigen, lohnt kaum der Mühe. Die relative Schonung des Christenthums unter Commodus wird gewöhnlich auf die Vorliebe des Kaisers für orientalische Culte, und zumal auf den mächtigen Einfluss seiner Lieblingsconcubine Marcia zurückgeführt. Das

1) Vgl. auch die Quellen selber: Cassius Dion. I. 72 c. 1—24, ed. Imm. Bekker, Herodian. I. I und Lampridius, Commodus, 20 Kap. (in: *Scriptores hist. a Ug.* ed. Herm. Peter, vol. I, Lipsiae 1865, p. 89 ff.).

erklärt aber noch nicht Alles; denn da Marcia erst im J. 183 bei Hofe eintrat (vgl. Herodian. l. I c. 6 Nr. 1, c. 8, Nr. 1), so bliebe es unaufgeklärt, warum schon zwischen 180 und 183 die Behandlung der Christen eine glimpfliche sein konnte. Ich deute mir die Sache so und hoffe mit dieser Motivirung alle Schwierigkeiten zu beseitigen:

I. Den Christen kam in erster Linie der Umstand zu Statten, dass dem Kaiser im schroffsten Gegensatz zu seinem Vater vollständig das römische Pflichtgefühl, das Bewusstsein des römischen Staatsgedankens abging.¹⁾ Der Imperator, dessen geistige und körperliche Kräfte vollständig im Tausel der unsinnigsten Vergnügungen absorhirt wurden, war völlig gleichgültig gegen alle altrömischen Institutionen, natürlich auch gegen die Staatsreligion, und hatte folglich für den Riesenkampf zwischen dem Christenthum und dem antiken Staat gar kein Verständniss. Commodus hegte also gegen das Christenthum, weil er es für völlig ungefährlich hielt, einen für dieses wohlthätigen Indifferentismus.

II. Ja er hegte für dasselbe von Hause aus sogar eine gewisse Vorliebe; er mochte es für verwandt halten mit den orientalischen Culten, denen er eifrig huldigte, mit dem Isis-, Anubis- und Mithrasdienst.²⁾

III. Die Vorliebe des Kaisers für orientalische Culte fiele als Motiv noch weit mehr in's Gewicht, wenn er nicht, wie überhaupt die Religion, so auch die Ausübung dieser Gottesverehrung gleichsam als Fortsetzung seiner Grausamkeiten missbraucht hätte.³⁾

1) Vgl. z. B. Lampr. Commod. c. 2. 3. 5. 13.

2) *ibid.* c. 9; s. auch die Münzen mit den Emblemen des Isis- und Serapiscultes bei Eckhel, D. N. pars II, vol. VII, S. 128. 131. — Wie sehr Juvenal, der Dichter von altrömischer Gesinnung, kaum 90 Jahre früher diese orientalische Gottesdienste verachtet, erhellt aus *Satira VI*, v. 526–541, ed. Carol. Frid. Hermannus, Lipsiae 1854.

3) Vgl. Lampr. Commod. c. 5: *.. habitu victimarii victimas immolavit*, c. 9: *Bellonae servientes vere execrare brachium praecepit studio crudelitatis. Isiacos vere pincis usque ad perniciem pectus tundere cogebat. cum Anubim portaret, capita Isiacorum graviter obtundebat ore simulacri . . . sacra Mithriaca homicidio vero polluit etc.* und Aubé, *Les Chrétiens etc.* S. 25.

IV. Commodus respektirte wohl das Christenthum mit der stupiden Scheu eines Idioten und schwächlichen Wollüstlings als ein schreckbares Numen, dessen Zorn man nicht reizen dürfe.¹⁾

V. Der Kampfesifer der christenfeindlichen Beamten aus der Zeit Marc Aurels und des fanatischen Pöbels war in Folge der langen vergeblichen Anstrengungen und der siegesgewissen opferfreudigen Haltung der Christen, zumal in den Sturmjahren 176 ff., ermattet.

VI. Die schon anfangs dem Christenthum nicht ungünstige, mehr indifferente Stimmung des Commodus näherte sich seit 183 unter dem mächtigen Einflusse seiner geliebten Marcia immer mehr einer geradezu wohlwollenden Gesinnung.

VII. Noch immer christenfeindliche Elemente, zumal in senatorischen Beamtenkreisen, wurden theils durch den Blutdurst des Tyrannen, des „Schlächters des Senats“ (*carnifex senatus*), theils durch ehrgeiziges eigennütziges Buhlen um die Hofgunst im Schache gehalten.²⁾

II. Quellenbelege, welche die Regierungszeit des Commodus im Allgemeinen als eine Friedensepoche charakterisiren.

1. In dieser Hinsicht liesse sich zunächst das negative Zeugniß des Lactantius (*De mortibus persecut.* c. III. IV, ed. H. Hurter) und der sog. Dekalogisten, Eusebius, Hieronymus, Sulpicius Severus (*chronicon* [ed. C. Halm] l. II c. 32, Nr. 1), Orosius (*Advers. pagan.* l. VII c. 16), Augustinus (*De civitate Dei* l. XVIII c. 52) und Gregor von Tours (*Hist. Franc.* I c. 26—28, ed. Ruinart) geltend machen, die allerdings eine Christenverfolgung des dritten Antoninus nicht erwähnen. Ich möchte indess dem Schweigen dieser Autoren im Ganzen keinen erheblichen Werth beilegen. Denn was zuerst Lactanz betrifft, so lässt sich, entsprechend der ganzen Anlage seiner „Mortes“, aus seiner Nichterwähnung

1) Vgl. Keim a. a. O. S. 636f.

2) Vgl. Lampr. Commod. c. 3. 7. 18—20.

von Christenverfolgungen nur für die Imperatoren des apostolischen Zeitalters und der nachdecianischen Periode mehr erschliessen denn ein leidiges *argumentum e silentio*, anderseits aber bezeichnet er die ganze Zeit von der Ermordung Domitians bis zum Regierungsantritt des Decius (96 bis 249) als Friedensepoche („longa pax“), in der „multi ac boni (d. i. hier: christenfreundlich) *principes Romani imperii clavum . . . tenuerunt*“, übergeht also sogar die verhängnissvolle gesetzliche Verpönung des Christenthums durch Trajan und sogar die sehr erheblichen Verfolgungen unter Marc Aurel und Septimius Severus, der minder bedeutenden Vexationen unter Hadrian und Antoninus Pius und vollends der ganz unerheblichen Plänkeleien unter Maximin I. zu geschweigen. Auf die Dekalogisten ist kein Gewicht zu legen, weil sie ohne Verständniss für die juridische Basis und die wechselnden Perioden der Verfolgungen pedantisch an ihrer Zehnzahl festhalten. Indess möchte ich doch in dem negativen Zeugniss des Sulpicius und (in gewissem Sinne auch) Gregors von Tours mehr erblicken, denn ein *argumentum e silentio*. Da nämlich der aquitanische Presbyter sogar den partiellen Christenhetzen unter Maximin I. und Licinius unbeschadet seiner Zehnzahl ein Plätzchen einzuräumen weiss und anderseits seiner gallischen Heimat eine besondere Aufmerksamkeit zuwendet, so darf man aus seinem Schweigen über Commodus ein Zweifaches eruiren, einmal dass damals im ungünstigsten Fall keine erhebliche Christenverfolgung gewüthet haben kann, und zweitens, dass man noch um 400 und speciell in der gallischen Kirche von gallischen Blutzengen aus der Zeit jenes Kaisers gar nichts wusste. Der Dekalog Gregors von Tours ist freilich sehr verwirrt: Er verwechselt die Regierungszeiten der beiden ersten Antoninen mit der des Septimius Severus und springt dann ohne Weiteres zu Decius hinüber. Da aber Gregor noch weit mehr, freilich auch mit ungleich mehr Leichtgläubigkeit als Sulpicius, sich für die heimatliche Märtyrergeschichte interessirt, so möchte ich aus dem Schweigen des Bischofs von Tours über Commodus immerhin schliessen, dass noch in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts in der gallischen Kirche gar keine

Tradition über gallische Blutzengen aus der Zeit jenes Fürsten existirte. Mit noch weit mehr Recht dürfte man zu Gunsten der relativen Christenfreundlichkeit des Commodus die Thatsache geltend machen, dass die spätere getrühte Tradition, die fast allen römischen Imperatoren, auch den hervorragend christenfreundlichen, wie Nerva, Alexander Severus, Philippus Arabs, Gallienus, Martyrien, zum Theil recht zahlreiche, andichtet, von so auffallend wenigen Blutzengen gerade aus der Zeit des dritten Antoninus zu berichten weiss, der spärlichen geschichtlichen Martyrien aus jener Epoche natürlich zu geschweigen.¹⁾

2. Aber wozu sich um negative resp. indirecte Zeugnisse abmühen, wo man, wie hier, unzweideutige positive hoch-authentische Quellenbelege vorführen kann, und zwar zunächst zwei Zeitgenossen des Kaisers selber, einen, Irenäus, den berühmten Bischof von Lyon, aus dem Westen, und den andern, den antimontanistischen Anonymus (ap. Eus. h. e. V 16) vom Jahre 192 oder 193? Irenäus (*Advers. haereses* [ed. Joann. Ernest. Grabe, Oxonii 1702] l. IV c. 30) schreibt noch bei Lebzeiten des Commodus: „Die Welt hat Frieden, ohne Furcht wandeln wir zu Lande und reisen zur See, wo wir wollen.“ Und der Anonymus bezeichnet im zweiten Buche seiner verloren gegangenen antimontanistischen Schrift kurz vor oder bald nach der Ermordung des Commodus die ganze Regierungszeit dieses Kaisers als eine Epoche „unerschütterten Friedens“, als eine „εἰρήνην διέμονος“ auch für die Kirche.²⁾ Weiter bezeugt Eusebius (h. e. V 21), die gesammte Christenheit hätte sich unter Commodus eines Zustandes der Ruhe und des Friedens erfreut.³⁾ Endlich

1) Vgl. unten A, III, Nr. 5 (S. 241 ff.) und B, V, Nr. 4 u. 5.

2) S. den Wortlaut und die genauere Interpretation dieser überaus schwierigen Stelle weiter unten „Anhang“, I. — Die von Tertullian (*De corona militis* c. 1), gleichfalls einem (jüngeren) Zeitgenossen des dritten Antoninus, erwähnte Friedensepoche der Christenheit steht zur Regierungszeit des Commodus in gar keinem Zusammenhang (vgl. unten „Anhang“, II, 1).

3) „Κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τῆς Κομόδου βασιλείας χρόνον μεταβέβλητο μὲν ἐπὶ τὸ πρῶτον τὰ καθ' ἡμᾶς εἰρήνης σὺν θεῇ χάριτι τὰς καθ' ὅλης οἰκουμένης διαλαβούσας ἐκκλησίας.“

berichtet die freilich spät, erst 628 u. Z., verfasste Osterchronik, Commodus hätte für die gesammte Dauer seiner Regierung die Christenverfolgungen beseitigt.¹⁾ Ein Zeugniß, das um so werthvoller ist, als die Osterchronik sich sonst so oft zum Medium der oben im Allgemeinen charakterisirten getrübbten Traditionen über zahlreiche apokryphe Märtyrergeschichten hergiebt! Also noch im Anfang des 7. Jahrhunderts existirte im märtyrersüchtigen Orient keine Spur einer Tradition über eigentliche Christenverfolgungen zur Zeit des Commodus.

III. Speciellere Quellenbelege für die relative Schonung des Christenthums in den Jahren 180—192.

1. Dafür, dass wenigstens die hauptstädtische Christengemeinde mindestens eines leidlichen äusseren Friedens genoss, spricht zunächst ein mehr indirectes Zeugniß, die That- sache nämlich, dass die beiden römischen Bischöfe, deren Pontificat in unsere Periode fällt, Eleutherus und Victor, damals weder Märtyrer noch auch nur Bekenner geworden sind.²⁾ Aber das Christenthum wurde damals nicht nur so-

1) *Chron. pasch. edit. Bonnens.*, vol. I, p. 489: „Ὁὗτος ὁ Κόμμοδος ἐπὶ τῆς αὐτοῦ κρατήσεως παύει τὸν διωγμὸν τῆς ἐκκλησίας“.

2) Eleutherus (vgl. 174 oder 175 bis 189, vgl. R. A. Lipsius, *Chronologie der röm. Bisch.* [Kiel 1869], S. 173. 185f. 263) wird von Baronius im *Martyr. Rom.* (Coloniae 1603), s. 26. Maii, p. 335 Märtyrer genannt, dagegen legt ihm der Cardinal Annal. eccl. p. 201 ad a. Chr. 194, Nr 1. inconsequent genug wenigstens den Ehrentitel Bekenner bei. Aber weder im Bischofskatalog der liberianischen Chronik vom J. 354, obgleich dort zweimal eine „*Passio*“ (Martyrium der römischen Bischöfe Fabianus und Sixtus) und einmal ein „*cum gloria dormitionem accipere*“ (Bekenntniss des Cornelius) vorkommt (abgedruckt nach der Th. Mommsen'schen Edition bei Lipsius a. a. O. S. 264ff.; vgl. S. 266 und F. X. Kraus, *Roma Sotterranea*, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1879, S. 593ff.), noch in der „*Deposito martyrum*“ und der „*Deposito episcoporum*“ derselben Chronik (abgedruckt bei Ruinart, *Acta martyrum sincera* [Regensburg 1859, Abdruck nach der Veronenser Edition von 1731] S. 631f. und F. X. Kraus a. a. O. S. 598f. 21f.) noch bei Eusebius (h. e. V. 6) noch endlich

eben geduldet, es durfte sich auch mit Freiheit bewegen; das beweisen namentlich zwei Thatsachen: Die Verwendung vieler Christen bei Hof in niederen und höheren Chargen und die damals so erfolgreich betriebene christliche Propaganda unter den Heiden.

2. Das Wohlwollen des Kaisers zog Christen nicht bloss zu niederen Diensten im Palaste heran, sondern beförderte sie auch zu höhern einträglichen Chargen: Der schon erwähnte Irenäus bekundet ausdrücklich, dass es auch reichbesoldete Diener des Kaisers Commodus gab, die in der Lage waren, ihre unbemittelten Glaubensbrüder mit ihrem Ueberflusse zu unterstützen (*Advers. haer.* l. IV c. 49).¹⁾ Wenn Tertullian um 198, freilich übertreibend, von unzähligen christlichen Palastbeamten spricht (*Apologet.* c. 37 *implevimus palatium . . .*), so denkt er dabei allerdings in erster Linie an die ihm zunächst liegende Zeit, an die ersten Regierungsjahre des Septimius Severus, 193 - 198. Da aber die unmittelbar vorhergehende Regierungszeit des Commodus für die Christen eine noch ungetrübtere Friedens-epoche bedeutete, so darf man das Zeugniß des afrikanischen Apologeten auch auf die uns hier interessirende Periode, auf die Jahre 180 - 193, beziehen. Wir sind in der Lage, einzelne dieser christlichen Hofbeamten aus der Zeit des Kaisers Commodus namhaft zu machen: Zwei oder drei dieser Leute lernen wir aus l. IX c. 11 u. 12 der „*Philosophumena*“ des Pseudo-Hippolytus (ed. Emm. Miller, Oxonii 1851,

im sog. Pseudo-Damasus oder dem felicianischen Katalog von c. 530 (bei Lipsius S. 273) findet sich die geringste Spur eines Glaubenskampfes des Eleutherus. — Von einem Bekenntnisse des römischen Bischofs Victor I. (reg. 189—198, vgl. Lipsius a. a. O. S. 171—174, 263), der erst unter Septimius Severus starb, zur Zeit des Commodus ist nicht das Geringste bekannt (vgl. meinen Aufsatz „Das Christenth. u. d. röm. Staat z. Zeit d. Kaisers Septim. Severus,“ *Jahrbücher für protest. Theolog.* IV. [1878], H. 2 [S. 273—327], S. 294, Anm. 1).

1) „*Quid autem et hi, qui in regali aula sunt fideles, nonne ex eis, quae Caesaris sunt, habent utensilia, et his, qui non habent, unusquisque eorum secundum suam virtutem praestat!*“

S. 284 ff.) kennen¹⁾, einen wohlhabenden Bediensteten Namens Carpophorus, dessen Sklaven Callistus, den spätern römischen Bischof (s. weiter unten A, III, Nr. 5 [S. 241 ff.] u. B. VI), dem Ersteren eine grosse Geldsumme anvertraut: *Οικέτης ἐτύγχανε* (nämlich *Κάλλιστος*) *Καρποφόρου τινὸς ἀνδρὸς πιστοῦ ὄντος ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας* κτλ. heisst es beim Pseudo-Hippolytus. Der im Auftrage der Marcia nach Sardinien reisende halbverschchnittene Presbyter Hyacinthus wird wohl auch zu den Bediensteten des Palastes resp. der Marcia gehört haben. Endlich kommt hier eine der ältesten und merkwürdigsten datirten altchristlichen Inschriften in Betracht. Sie ist abgedruckt bei Orelli-Henzen C. J. L., Nr. 6344 und F. X. Kraus (R. S.,² S. 456) und hat folgenden Wortlaut: „*Marco Aurelio Augustorum liberto Prosenetia cubiculo Augusti, procuratori thesaurorum, procuratori patrimonii, procuratori munerum, procuratori virorum, ordinato a divo Commodο in Kastrense, patrono piissimo, liberti benemerenti sarcophagum de suo adornaverunt. Prosenes receptus ad Deum quinto non (as) Praesente et Etricato iterum (sc. consulibus = 217). Regrediens in urbe(m) ab expeditionibus scripsit Ampelius libertus*“. Diese Grabinschrift vom Jahre 217 macht uns mit einem ehemaligen Freigelassenen des Commodus Namens M. Aurelius Prosenes bekannt, den jener Kaiser selber im Palastdienst beförderte oder doch dazu heranzog. Henzen hat den Titulus als heidnisch behandelt, wohl das „divo“ allzu sehr betonend, aber mit Recht hält Kraus (a. a. O.) wegen des „*receptus ad Deum*“ den Prosenes für einen Christen.

3. Nach Eus. h. e. V 21 fanden in den ruhigen Zeiten des Commodus manche Conversionen zum Christenthum statt; damals fingen auch reiche und vornehme Familien an, sich dem Glauben des Gekreuzigten zuzuwenden. Durch diese ganz dem historischen Zusammenhang entsprechende Angabe des palästinensischen Bischofs erhält auch die gewaltig über-

1) Näheres über den Charakter und die Bedeutung dieser Schrift resp. dieser Stelle in anderem Zusammenhang weiter unten A, III Nr. 5, B, VI.

treibende, einen vollständigen Anachronismus repräsentirende, Aeusserung Tertullians ihr Correctiv, der schon um das J. 198 von einem Ueberwiegen des christlichen Elements in allen Ständen und aller Orten zu sprechen wagt, also **Massenbekehrungen** in der ganzen Welt auch für 180—193, wenn auch erst in zweiter Linie, voraussetzt; Apolog. c. 37 heist es nämlich: *Hesterni sumus, et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum; sola vobis relinquimus templa.*“ Am Bedenklichsten ist das „*implevimus . . . senatum*“, die christliche Propaganda in senatorischen Kreisen war damals ganz gewiss nur eine wenig erhebliche. Zu dieser These bin ich auf Grund folgender Erwägung gelangt: I. Der römische Senat war während der gesammten Kaiserzeit bis in's 5. Jahrhundert hinein ein Hauptbollwerk des griechisch-römischen Polytheismus und eine eminent christenfeindliche Macht: man denke nur an die verschiedenen Relationen des Symmachus in Betreff des Altars der Victoria. II. Keine römische Institution war mit dem Heidenthum enger verknüpft als der Senat; nach einer Verordnung des Kaisers Augustus musste jeder Senator vor Beginn jeder Sitzung dem Gott, in dessen Tempel die Verhandlungen stattfanden, ein Opfer darbringen. Ein senatorischer Convertit schwebte also stündlich in der Gefahr, entweder als Christ entdeckt und bestraft zu werden oder seine religiöse Ueberzeugung zu verleugnen. Einem zum Christenthum übergetretenen Senator blieb nichts übrig, als entweder ganz auszuseiden oder unter Vorwänden den Sitzungen fern zu bleiben, was sich auf die Dauer auch nicht ausführen liess. Senatorische Convertiten mussten sich also für ihren neuen Glauben weit grösseren Gefahren unterziehen, als alle übrigen.¹⁾

Aus dem angedeuteten Grunde, weil es nämlich für senatorische Convertiten so ausserordentlich schwer war, ihren

1) Vgl. Sueton., *August.* c. 35: *Quo autem lecti probatique (senatores) religiosius . . . senatoria munera fungerentur, sanxit (Augustus), ut, prius, quam consideret, quisque thure ac mero supplicaret apud aram eius dei, in cuius templo coiretur*“ und die zutreffenden Ausführungen des Baronius (*Ann. eccl.* II, S. 199. 200 ad a. Chr. 192, § III).

neuen Glauben längere Zeit vor den Heiden geheim zu halten, möchte ich vermuthen, dass der Senator und Märtyrer Apollonius (s. weiter unten B. V) erst unter Commodus convertirte. Hiermit ist aber auch unsere Kunde über die christliche Propaganda in jenem Zeitraum vollständig erschöpft; insbesondere ist es absolut unmöglich, die Namen einzelner Neubekehrter zu ermitteln. Einen weiteren angeblichen senatorischen Blutzegen Namens Julius hat die folgerichtige Kritik einfach unter die apokryphen Persönlichkeiten zu verweisen (s. weiter unten B, VII, 1). In den beiden Quintiliern (den Brüdern Condinus und Maximus Quintilius), die Commodus unter Vorwänden, nämlich als angebliche Hochverräther, in Wahrheit aber, um sich ihrer Reichthümer zu bemächtigen, mit ihrer gesamten Familie hinrichten liess (vgl. Cass. Dion. l. 72 c. 5 u. Lampr. Commod. c. 4: „*domus praeterea Quintiliorum extincta, quod Sextus Condiiani filius specie mortis ad defectionem diceretur evasisse*), Proselyten des Christenthums nachzuweisen, dieses Resultat liesse sich nur auf Kosten der gesunden Logik, auf dem Wege des folgenden *sylogismus cornutus* erzielen: Unter Commodus traten mehrere reiche und vornehme Familien zum Christenthum über. Die damals hingerichteten beiden Quintilier waren hervorragend durch Adel und Glücksgüter. Also (!) waren sie Christen!! Freilich darf man mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen, dass eine jetzt nicht mehr vorhandene, spätestens der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts angehörende, ganz kurze Inschrift sich gerade auf diese beiden Quintilier bezog.¹⁾ Aber das hat mit dem Christenthum

1) Zu Ende des vorigen Jahrhunderts wurde in *Roma vecchia*, etwa am 9. Meilenstein der appischen Strasse, als Papst Pius VI. hier Ausgrabungen vornehmen liess, ein Fragment einer runden Alabaster-Platte mit einer unvollständigen Inschrift entdeckt. Leider ist das Monument jetzt verschwunden, aber Seroux-d'Agincourt sah es noch und las die sehr gut gezeichneten Buchstaben LIORU (Lioru). „Weil die Scheibe aus der Villa der Quintilier stammt, wo so viele Metallgeräthe mit dem Gepräge *II Quintiliorum* gefunden wurden, so wird man die Inschrift entweder als *II Quintiliorum* oder nur *Quintiliorum* wiederherstellen müssen“ (vgl. Ferd. Becker, Die Inschriften der römischen Cömeterien, Gera 1878, S. 22f. und Abbildungstafel IV, Nr. 17).

derselben nichts zu thun. Mit Recht bedauert es also Ferd. Becker (a. a. O. S. 23), mit de Rossi Sichereres hierüber (über das angebliche christliche Bekenntniss der Quintilier) nicht sagen zu können. Wir wissen nicht einmal, ob jene christlichen Männer und Frauen senatorischen Ranges, die Septimius Severus in seiner christenfreundlichen Periode öffentlich gegen die fanatische Wuth des heidnischen Pöbels in Schutz nahm (vgl. *Tertull. ad Scapulam* c. IV), schon unter Commodus, oder erst später sich der christlichen Kirche angeschlossen haben.

4. Eusebius theilt h. e. V, 18 aus einem Fragment der später verloren gegangenen antimontanistischen Schrift eines gewissen Apollonius, eines jüngeren Zeitgenossen des Commodus, die Geschichte eines Montanisten Alexander mit, die beweist, dass der Proconsul von Kleinasien, Aemilius Frontinus, im J. 182 oder 183 mit einer Gelindigkeit gegen die dortigen Christen verfuhr, die uns den ruhigen, friedlichen Charakter jener Zeit (in Ansehung der Christen) *in nuce* vorführt. Jener Alexander wurde vom Proconsul nach der Behauptung seiner montanistischen Glaubensbrüder als Christ, nach der Meinung der Anhänger der christlichen Grosskirche, der Katholiken, aber, wegen Diebstahl verurtheilt, indess auf Fürbitte einflussreicher Christen, denen gegenüber der Heuchler katholische Gesinnungen vorgeschützt hatte, wieder freigelassen. Für diese Auffassung des etwas verworrenen Berichtes berufe ich mich nach dem Vorgange des Henricus Valesius (*Adnotatio ad Eus.* h. e. V. 18, S. 99 seiner Edition des Eusebius) auf die klare und durchaus zutreffende Interpretation des Rufin von Aquileja, der seine freie lateinische Uebersetzung der eusebianischen Kirchengeschichte um 396 besorgt hat. Die betreffende Stelle hat folgenden Wortlaut: „*Indicatus est (Alexander) apud Aemilium Frontinum proconsulem Ephesi non propter nomen Christi, sed propter quaedam latrocinia. Nam a Christi nomine jam apostata, ex-titerat. Sed post haec, ut fideles quidam fratres, qui per illud tempus apud judicem aliquid poterant, pro ipso intercederent, sinulavit se propter nomen Domini laborare, et per hoc dimittitur.*“ Dass aber jener Vorfall jedenfalls der Regierungszeit des

dritten Antoninus resp. dem Jahre 182 oder 183 angehört, dies schliesse ich mit Aubé (*Les chrétiens* etc. S. 29) aus der Erwähnung des Proconsuls Frontinus, der nach Waddingtons gediegenen Untersuchungen („*Fastes des provinces asiatiques*“) gerade um die angegebene Zeit Statthalter von Kleinasien war. Aubé (a. a. O.) meint: „*Les chrétiens de la tradition raillaient les prétendus martyrs montanistes, et les fidèles de Montan savaient répondre sans doute*“, scheint also zu vermuthen, im gegebenen Falle hätte in erster Linie antimontanistische Gehässigkeit den Apollonius veranlasst, den Alexander als einen Pseudo-Bekenner von bedenklicher Art darzustellen, übersieht aber vollständig, dass der Anwalt der Orthodoxie rückhaltlos einem jeden Misstrauischen anheimgiebt, sich im kleinasiatischen Staats- und Provinzialarchive selber von der Wahrheit seiner Darstellung der Alexander-Affaire zu überzeugen.¹⁾ Wir stehen also vor der Alternative, dem Apollonius entweder die beispiellose Unverschämtheit zu supponiren, sich mit Aplomb auf die im Staatsarchiv aufbewahrten authentischen Präsidialacten zu berufen und doch diesem Material zu widersprechen, wohl in der Erwartung, dass Niemand sich die Mühe geben werde, nachzusehen — zu einer solchen Annahme zwingt uns aber das Wenige, was Eusebius aus jener später verloren gegangenen Schrift mittheilt, in keiner Weise, wenn es ihn auch als eifrigen Gegner des Montanismus erscheinen lässt —, oder aber dem Autor Glauben zu schenken.

5. Die relative günstige Situation der Kirche unter Commodus hat man in der That in erster Linie auf den mächtigen Einfluss Marcias, der christlichen Lieblingsconcubine des Kaisers, zurückzuführen: Dio Cassius (l. 72 c. 4) oder vielmehr sein Epitomator Xiphilin erzählt, Marcia hätte eine eifrige Thätigkeit zu Gunsten der Christen entfaltet und ihnen viele Wohlthaten erwiesen.²⁾ Einen der Fälle,

1) „*Καὶ οἱ θέλοντες μαθεῖν τὰ κατ' αὐτὸν ἔχουσι τὸ τῆς Ἀσίας δημόσιον ἀρχεῖον.*“

2) „... ἡ δὲ (Μαρκία) παλλακὴ (τοῦ Κομμόδου) ἐγένετο ... ἵστορεῖται δὲ αὕτη πολλὰ τε ὑπὲρ τῶν χριστιανῶν σπονδάσαι καὶ

in denen sich die Verwendung der Favoritin ihren Glaubensgenossen überaus nützlich erwies, lernen wir aus IX 12, der schon oben erwähnten Stelle der Philosophumena des Pseudo-Hippolytus, kennen; dort wird Folgendes erzählt: Marcia, von Eifer beseelt, ein gutes Werk zu thun, liess sich vom römischen Bischof Victor eine Liste der nach den sardinischen Bergwerke verbannten hauptstädtischen Bekenner geben und setzte beim Kaiser die vollständige Begnadigung dieser, wie es scheint, ziemlich zahlreichen Confessoren durch. Victor hatte aber einen gleichfalls nach Sardinien verwiesenen Christen, seinen späteren Nachfolger Callistus, ausgeschlossen, weil er ihn nicht für einen wahren Bekenner hielt. Der Slave Callist hatte nämlich eine ihm von seinem Herrn Carpophorus anvertraute erhebliche Geldsumme entweder veruntreut oder leichtfertig eingeblüsst, hatte dann nach einem vergeblichen Fluchtversuch den jüdischen Gottesdienst gestört und war nicht als Christ, sondern wegen böswilliger Unterbrechung des Gottesdienstes einer staatlich anerkannten Religionsgenossenschaft zur Geisselung und zum Exil verurtheilt worden. So gross war aber der Einfluss der Marcia, dass der Statthalter von Sardinien dem Abgesandten der Geliebten seines Kaisers, dem Presbyter Hyacinth, auf dessen Bitte auch den Callistus freigab. – Auch die Zeit dieser berühmten Begebenheit lässt sich ziemlich genau bestimmen: schon R. A. Lipsius¹⁾

πολλὰ αὐτοὺς εὐηργετηκέναι, ἅτε καὶ παρὰ τῷ Κομμόδῳ πᾶσι δυναμένη.

1) Mit Recht lassen Lipsius (Chronol. S. 172; weniger bestimmt, Quellen der ältesten Ketzergeschichte, S. 147), R. Hilgenfeld (a. a. O. S. 328), Th. Keim (Rom u. d. Christenthum, S. 637 und Anm. 2 daselbst) und Aubé (*Les chrétiens dans l'empire romain 180—249*, S. 16 ff. und „*Le Christianisme de Marcia la favorite de l'empereur Commode*“, *extrait de la Revue archéologique, numéro de mars 1879*) die Marcia nicht bloss als christenfreundlich, sondern geradezu als Christin gelten. Freilich das „οὗσα φιλοθεοῦς παλάκη Κομόδου“ an unserer Stelle will nicht viel besagen, da die kirchlichen Autoren bloss christenfreundlichen Fürsten oder einflussreichen Personen mit Vorliebe das Prädicat θεοσεβής, εὐσεβής, θεοφιλής etc. beilegen (s. die Quellenbelege in meinen Aufsätzen „Alex. Sev. u. d. Christenth.“, Ztschr. für wiss. Theologie XX [1877] H. 1 [S. 48—89], S. 55—59 u.

(Chronol. der röm. Bisch., S. 173; die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, Leipzig 1875, S. 147) hat aus dem Vergleich unserer Stelle, wo der Stadtpräfekt Fuscianus als der Richter in der Sache des Callistus erwähnt wird, mit Lamprid. Commod. c. 12 und Capitolin., Pertinax c. 3 richtig geschlossen, dass der Vorfall frühestens dem Jahre 189 und spätestens dem Jahre 192, dem Todesjahre des Commodus, zuzuweisen ist. —

Die auf den Verfasser der *Philosophumena*, deren vollständiger Titel lautet: *φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*, bezüglich Controverse, ob die Schrift von Origenes, oder Tertullian, oder einem Hyppolytus herrührt, interessirt uns hier nicht weiter. Das Buch „*Philosophumena*“ resp. unsere Stelle darf im Ganzen und Grossen als glaubwürdig gelten, wenn auch die überaus gehässigen Anklagen gegen den Callistus, dessen gleich zu Anfang unseres Berichtes mit folgenden wenig schmeichelhaften Worten gedacht wird: *Ταύτην τὴν αἵρεσιν ἐκράτυνε Κάλλιστος, ἀνὴρ ἐν κακίᾳ πανοῦργος καὶ ποικίλος πρὸς πλάνην θηρόμενος τὸν τῆς ἐπισκοπῆς θρόνον . . .*, zu einiger Vorsicht in der Benutzung auffordern. Der Autor der bereits unter Alexander Severus zwischen 222 und 235 verfassten Schrift (vgl. Lipsius, Quellen der ältesten Ketzergeschichte, S. 138) scheint hinsichtlich der Disciplin der Kirche einer strengeren Observanz als der Bischof Callistus gehuldigt zu haben, war aber jedenfalls kein so rigoroser Bekämpfer des Opportunismus, als ein Tertullian und die Montanisten überhaupt, wenigstens ist er ganz damit einverstanden, dass Bischof Victor im Interesse der guten Sache in den Gemächern der kaiserlichen Maîtresse anti-chambriert. IX 11. 12 der *Philosophumena* ist eine kostbare Fundgrube für christliche Archäologie überhaupt: Wir werden weiter unten (B, VI) sehen, dass der Bericht, correct interpretirt, werthvolle Aufschlüsse über die juridische Basis der Christenverfolgungen bietet. Hier sei noch hervorgehoben,

„Die angebl. Christlichkeit des Kaisers Licinius“, Ztschr. f. wiss. Th. XX, H. 2 [S. 215–242] S. 242, „Nachträge“, 2.). Aber dennoch ist an der Christlichkeit Marcias festzuhalten: Nur eine wirkliche Christin war im Stande, den Anhängern Jesu ein so eingehendes und werkthätiges Interesse zu widmen (vgl. auch F. X. Kraus, S. 40).

dass er uns eine bedenkliche Verweltlichung der hauptstädtischen Christenheit zeigt, — wohl eine Folge der mindestens acht bis neun Friedensjahre! —, und dass er einen weiteren höchst interessanten, bisher stets übersehenen, Quellenbeleg für die vom römischen Staate stets festgehaltene rechtliche Capacität des Judenthums bietet. Die jüdischen Ankläger des Callistus beschwerten sich nämlich vor dem Tribunal des Stadtpräfekten Fuscianus darüber, dass jener Slave es gewagt habe, ihren Gottesdienst in der Synagoge zu stören während doch die Römer ihnen gestattet hätten, öffentlich den Satzungen ihrer Väter nachzuleben.¹⁾

6. Wenigstens mit grösster Wahrscheinlichkeit lässt sich annehmen, dass das, was Tertullian (*ad Scapulam* c. IV) über die von den beiden Proconsuln Afrikas, Cincius Severus und Vespronius Candidus in Christenprocessen bekundete ausserordentliche Milde zu berichten weiss, sich unter Commodus zutrug.²⁾ Der Erstere legte durch die Art und

1) Ρωμαῖοι συνεχώρησαν ἡμῖν τοὺς πατρώους νόμους δημοσίᾳ ἀναγινώσκειν· οὗτος δὲ ἐπεισελθὼν ἐκώλυε καταστασιάζειν ἡμῶν φάσκων εἶναι χριστιανός.

2) Die Zeit, in der die genannten Staatsmänner den Proconsulat von Afrika verwalteten, lässt sich nicht ganz genau feststellen. Was Cincius Severus betrifft, so ist es zwar nicht absolut gewiss, aber doch wahrscheinlich, dass er bereits ungefähr gleichzeitig mit den zahlreichen Senatoren umgebracht wurde, die Septimius Severus nach der Besiegung des Clodius Albinus, also lange vor 200, hinrichten liess (*Spart. Sept. Sev.* c. 13, *in fine*: *Cincium Severum calumniatus est, quod se veneno adpetisset, atque ita interfecit*). Ob er identisch ist mit dem Pontifex Cingius Severus, der dem ermordeten Tyrannen Commodus nicht einmal die Ehre des Begräbnisses gönnte (vgl. Lampr. *Commod.* c. 20: *Cingius Severus dixit: „Iniuste sepultus est? qua pontifex dico“ etc.*), ist keineswegs so gewiss, als Aubé (*Les chrétiens etc.* S. 167) annimmt.

Vespronius Candidus begegnet uns schon im J. 193 als „alter Consular“ (vgl. *Spart. Did. Julian.* c. 5: *ergo Pescennius Niger in Syria, Septimius Severus in Illyrico a Juliano descivere inter ceteros legatus est Vespronius Candidus, vetus consularis, olim militibus inrevisus ob durum et sordidum imperium*). Warum Aubé (a. a. O.) und, wohl ihm folgend, Douleef (S. 145) die afrikanische Statthalterschaft der beiden Staatsmänner gerade in die letzten Jahre des Commodus (190–192) versetzen, weiss ich nicht (vgl. auch meine Ausführungen in diesen „Jahrbüchern“ a. a. O. S. 316 f., Anm. 1).

Weise seines Verhörs den vor seinem Tribunal angeklagten Christen selbst die Antworten in den Mund, auf Grund deren sie freigesprochen werden konnten (*Quanti autem praesides . . . dissimulaverunt ab huiusmodi causis? . . . ut Cincius Severus, qui Tysdri* [Tysdrus, südlich von Carthago in der Proconsularprovinz!] *ipse dedit remedium, quomodo responderent Christiani, ut dimitti possent . . .*).¹⁾ Der Proconsul wird also nicht etwa gefragt haben: Seid ihr Christen? oder: Opfert ihr den Göttern? u. s. w., sondern wohl so: Ihr versaget doch nicht gänzlich dem Kaiser den Gehorsam? Ihr wollet doch nicht die bestehende öffentliche Ordnung stören, die Staatsverfassung untergraben? und dgl., Fragen, die die Christen mit gutem Gewissen mit Nein beantworteten und dann freigesprochen wurden. Vespronius Candidus lehnte unter Vorwänden in einem Specialfall es einfach ab, einem Christen den Process zu machen (. . . *ut Vespronius Candidus, qui Christianum quasi tumultuosum civibus suis satisfacere dimisit*). Aubé (*Les chrétiens etc.* S. 168 u. Anm. 1 das.) theilt drei Erklärungsarten dieser sehr schwierigen Stelle mit; am naturgemässesten scheint mir folgende sachliche Interpretation: Jener Christ wurde als solcher von heidnischen Mitbürgern angeklagt. Vespronius aber, um die ihn peinliche Processirung *e limine* abzuweisen, argumentirte, den eigentlichen auf die Religion bezüglichen Anklagepunkt absichtlich umgehend, etwa so: „Es handelt sich hier im Grunde nur um Streitigkeiten dieses zu Händeln geneigten Mannes mit seinen (heidnischen) Mitbürgern. Diese Sache gehört nicht vor mein Forum. Ich entlasse also den Mann; er mag selber die Zwistigkeiten mit seinen Mitbürgern ausfechten.“ Kluge Rücksicht auf die Marcia, die mächtige Beschützerin der Christen bei Hofe, wird wohl die beiden Beamten zu ihrer christenfreundlichen Haltung bestimmt haben. Jedenfalls lässt sich speciell bei Vespronius als Motiv nicht etwa Sinn für

-- --

1) Die Stelle von Aubé (S. 168) durchaus correct interpretirt: „il trouva l'art d'interroger les prévenus de leur insinuer des réponses qui eussent l'air d'une satisfaction suffisante, et prononça qu'il n'y avait pas lieu de condamner“.

Humanität resp. aufrichtige Sympathie für die Christen voraussetzen, da er nach *Spart. Did. Jul.* c. 5, der bereits oben citirten Stelle, kein besonders empfehlenswerthes Naturell besass.

B. Diese Friedenssepoche schliesst vereinzelte Bedrückungen der Christen nicht aus.

I. Allgemeines über den Fortbestand der christenfeindlichen Gesetzgebung und dessen Folgen.

1. In dem Zeitraum von 180 bis 193 erfreute sich die Christenheit des Friedens, aber diese äussere Ruhe war nur eine thatsächliche, nicht eine gesetzlich garantirte.¹⁾ Im Gegentheil, die ganze so vielfach complicirte, seit Trajan fixirte, christenfeindliche Gesetzgebung bestand noch zu Recht: Noch immer waren die Anhänger des Christenthums gemäss den verschiedenen einzelnen Gesichtspunkten, nach denen es von den Heiden beurtheilt wurde, dem römischen Staate Majestätsverbrecher (*maiestatis rei*), Leugner der Staatsgottheiten (*ἄθεοι, sacrilegi*), Beförderer einer verbrecherischen Magie (*magi, malefici*), endlich Angehörige einer ungesetzlichen vom Staate nicht anerkannten Religion (*religio nova, peregrina et illicita*). Als *maiestatis rei* galten die Christen: a. als Theilnehmer an *haeceriae, coetus illiciti* oder *nocturni, collegia illicita*. Die Theilnahme an einem *collegium illicitum* wurde strafrechtlich dem Verbrechen des Aufruhrs gleichgeachtet (vgl. *Ulpianus, de officio proconsulis* l. VI, *Digest.* L. I. X. L VII 22). b. als ἀσεβείς, *impii in principes* wegen Weigerung, dem Numen des Kaisers zu opfern. Die als ἀσεβείς verurtheilten Christen unterlagen folgenden Strafen der *maie-*

1) Richtig Aubé, *Les chrétiens etc.* S. 13: „La tolérance sous Commode . . . ne fut pas établie par décret. Elle exista de fait, non de droit etc. und S. 27: *L'Église eut la paix sous Commode . . . Mais cette paix fut alors même moins un droit qu'un fait. Nulle constitution impériale, nul édit officiellement promulgué ne la consacra*“ etc.

statis rei: „*Humiliores bestiis obijciuntur vel vivi exuruntur, honestiores capite puniuntur*“, vgl. *Paullus, Receptae sententiae* V. 29, 1. Kein Stand schützte in *causa maiestatis* vor Tortur; das war die continuirliche Tendenz der römischen Gesetzgebung von Octavian bis Justinian I. „*Sacrilegium*“ galt als nahe verwandt mit „*causa maiestatis*“ — „*Provinum sacrilegio crimen est, quod maiestatis dicitur*“ heisst es bei *Ulpian. Digest. l. I. ad leg. Jul. maiestatis*, X L III 4 — und wurde daher ähnlich bestraft, nur dass gegen die „*honestiores sacrilegi*“ keine Folter zulässig war. *Sacrilegi* niederen Standes wurden entweder zum „Kampfe“ mit den wilden Thieren des Circus oder des Amphitheatrs oder zum Kreutode verurtheilt (cf. *Paull. Rec. Sentent.* V. 29). Angeblich von den Christen vollzogene wunderbare Heilungen und namentlich das Institut des Exorcismus und die Religionsbücher der Christen, zumal die hl. Schrift wurden von den Heiden als Ausflüsse resp. als Beweise und Symptome einer verbrecherischen Magie gedeutet. Aus diesem doppelten Grunde konnten die Christen als „Zauberer“, wie ihre „magischen Schriften“, dem Feuer tod überantwortet, ihre „Mitschuldigen“ aber entweder gekreuzigt oder den Bestien des Circus ausgesetzt werden: „*Magicae artis conscios summo supplicio adfici placuit, id est bestiis obici, aut cruci suffigi. Ipsi autem magi vivi exuruntur*“ sagt *Paullus, Sentent.* V. 23, 17. Auch die Nichtauslieferung sog. magischer Schriften war strenge verpönt: im Entdeckungsfalle wurden diese Bücher öffentlich verbrannt, und über die Schuldigen die Güterconfiscation verhängt; ausserdem traf Verbannung nach einer Insel die der Magie Verdächtigen, wenn sie zu den „*honestiores*“ gehörten, die „*humiliores*“ aber mussten den Tod erleiden (vgl. *Paull. Sent.* V 23, 18). Weiter war das Christenthum als *religio nova et illicita* verpönt; unter diese Rubrik fällt wohl auch der vom jüngern Plinius (Ep. X 97) erhobene Vorwurf einer *pertinacia, inflexibilis obstinatio, superstitio prava, immodica*. Schon die Zwölftafel-Gesetze untersagten die *religiones peregrinae* (vgl. *Cic. De legg.* II. 8: *separatim nemo habessit Deos, neve novos, sive advenas, nisi publice adscitos, privatim colunto*). Nach der Gesetzgebung der römischen Kaiserzeit traf die Anhänger

einer *religio nova* Deportation nach einer Insel, wenn sie zu den *honestiores* gehörten, die Todesstrafe der Enthauptung aber, wenn sie niederen Standes waren (vgl. *Paull. Sent.* V 21, 2: „*qui novas vel usu vel ratione incognitas religiones inducunt, ex quibus animi hominum moveantur, honestiores deportantur, humiliores capite puniuntur*“; cf. *Digest.* l. 30: *De poenis* X, L. VIII 19: *si quis aliquid fecerit, quo leves hominum animi superstitione numinis terrerentur, Divus Marcus huiusmodi homines in insulam relegari rescripsit*). Zu Recht bestand auch noch das Trajan-Rescript, welches zwar das Aufsuchen der Christen und die Berücksichtigung anonymen Anklagen verbietet, aber jeden *legaliter* dem Richter vorgeführten Christen vor die Alternative stellt, entweder als Majestätsverbrecher, nämlich wegen Theilnahme an einem *collegium illicitum* und als *impius in principem* wegen der Weigerung, dem Genius oder dem Numen des Kaisers zu opfern, und als Theilnehmer einer *religio nova et illicita* bestraft d. h. hingerichtet zu werden, oder durch Leugnen seines Christenthums und reumüthiges Opfern Verzeihung zu erlangen¹). Weiter darf man, will man überhaupt sich eine vollständig klare Vorstellung der äusseren Situation der Christenheit unter Commodus machen, nicht vergessen, dass die vorconstantinische Kirche, etwa seit Trajan bis auf Decius hin, Gegenstand der fanatischen widersinnigen Wuth des heidnischen Pöbels war, der die unschuldigen Christen für alles öffentliche Unglück verantwortlich machte, den Anhängern Jesu wegen ihrer Zurückhaltung von Volksbelustigungen, die mit Idolatrie verquickt waren, bitter grollte und aus beiden Gründen häufig grausame ungesetzliche Verfolgungen veranlasste.²)

1) Vgl. Le Blant: „*Sur les bases juridiques des poursuites dirigées contre les martyrs, Comptes rendus de l'Académie des Inscr. etc.; nouvelle série*“ T. II, Paris 1866 S. 358—373 (eine wahrhaft epochemachende Untersuchung!), F. X. Kraus, *Roma Sotterranea*, 2. Aufl., S. 46—49, Rud. Hilgenfeld, *Verhältniss des röm. Staates etc. u. meinen Artikel „Christenverfolgungen“* a. a. O. S. 215—219. 225—227, sowie meinen „*Claudius II.*“ Abschn. V, S. 63—71.

2) Vgl. meine „*Christenverfolgungen*“, S. 226. 228f. und sonst, sowie meinen „*Claudius II.*“ Abschn. VI u. VII, S. 71—73, die beiden entscheidenden Stellen: *Tertullian. Apologet.* c. 40: *si Tiberis*

2. Beide Quellen von Bedrängnissen der Christenheit waren natürlich auch unter Commodus nicht beseitigt. Was zunächst den fünf- bis sechsfachen furchtbaren Strafapparat betrifft, so hat der vorconstantinische Staat überhaupt sich niemals, nicht einmal unter Gallienus, entschlossen können, die christliche Kirche durch Verleihung der Privilegien einer *religio licita* aus dem precären Zustande einer juridischen Schutzlosigkeit der bedenklichsten Art zu befreien. Nicht einmal eminent christenfreundliche Imperatoren, wie Alexander Severus, Philippus Arabs und selbst Gallienus, haben es gewagt, die christenfeindliche Gesetzgebung zu abrogiren, vielmehr sich damit begnügt, dieselbe im Verwaltungswege thatsächlich ausser Kraft zu setzen.¹⁾ Natürlich wurde auch unter dem dritten Antoninus die gesetzliche Verpönung des Christenthums nicht förmlich aufgehoben, vielmehr wurden jene Gesetze nur in ihrer Anwendung nach Kräften gemildert. Man kann nicht einmal sagen, Commodus hätte, wie später ein Alexander Severus, die bestehende christenfeindliche Gesetzgebung thatsächlich für die Dauer seiner Regierung ausser Kraft gesetzt; dazu war seine Christenfreundlichkeit denn doch nicht intensiv genug, zu nahe verwandt mit Indifferentismus. Anderseits waren es nicht, wie bei Alexander Severus, staatsmännische Erwägungen resp. Besorgnisse, die ihm abhielten, dem Christenthum die Rechte einer *religio licita* zu verschaffen, vielmehr ist diese Zurückhaltung in erster Linie auf die gewöhnliche schlaaffe Indolenz des Imperators zurückzuführen. Wenn Marcia auf legaler Beseitigung der juridischen Schutzlosigkeit ihrer christlichen Glaubensgenossen bestanden hätte, der kaiserliche Schwächling würde, glaube ich, der Consequenzen sich völlig unbewusst, den Wunsch gewährt haben. Auch unter Commodus hat es also, wie in andern Friedensepochen der Kirche, nicht ganz

ascendit in moenia, si Nilus non ascendit in arva, si coelum stetit, si terra movit, si fames, si lues, statim „Christianos ad leonem“ adclamatur und ähnlich Tertull. ad nationes l. I c. 9: si Tiberis redundaverit, si Nilus non redundaverit, si coelum stetit, si terra movit, sic vis nociva vastavit, si fames afflxit, statim omnium vox: „Christianorum meritum“.

1) Vgl. meinen „Claudius II.“ a. a. O.

an vereinzelt Bedrückungen der Christen seitens der Behörden gefehlt, aber sehr erheblich waren diese exceptionellen Belästigungen nicht, im Allgemeinen war eine äusserst milde Praxis die Parole der Behörden, die sich theils nach der christenfreundlichen Stimmung bei Hofe richteten, theils in Folge des furchtbaren erfolglosen Vernichtungskampfes unter Marc Aurel ermattet waren. Freilich muss betont werden, dass fast alle die oben erwähnten christenfeindlichen Gesetze in vereinzelt Fällen auch zwischen 180 und 193 zur Anwendung kamen, aber selbst bei solchen Christenprocessen lässt sich das Bestreben der Statthalter, die betreffenden Gesetze milde und schonend anzuwenden, durchweg nicht verkennen. Was seitens der Behörden damals gegen die Christen unternommen wurde, ging von Statthaltern aus, die den Muth besaßen, das Festhalten an den strengeren altrömischen Grundsätzen Marc Aurels der schlaffen Politik des *laissez faire* des unwürdigen Sohnes vorzuziehen. Im Anfang, wo Commodus noch mehr den Rathschlägen der bewährten alten Freunde seines Vaters, zumal des Prätorialpräfecten Paternus, des Stadtpräfecten Aufidius Victorinus und seines Schwagers Pompejanus, folgte (180—183),¹⁾ konnten, namentlich im Orient, sogar ziemlich heftige Bedrückungen stattfinden, zumal da die einflussreiche Christenbeschützerin Marcia erst im J. 183 bei Hofe eintrat.²⁾ Dass aber auch schon damals die Behandlung der Christen durch die Behörden nicht immer eine strengere war, beweist das gelinde Verfahren des kleinasiatischen Statthalters Firminus (s. oben S. 240f.). Die von Keim (S. 642)

1) Vgl. *Cass. Dion.* l. 72, c. 1 und *Herodian.* l. I, c. VI, § 1 und l. I, c. VIII, § 1 (die entscheidende Stelle!): *Χρόνον μὲν οὖν τινος ὀλίγων ἐτιῶν (Κόμμοδος) τιμὴν πᾶσαν ἀπένεμε τοῖς πατριώοις φίλοις πάντα τε ἔπραττεν, ἐκείνοις συμβούλοις χρῶμενος*, l. I, c. VIII, § 5. Bezüglich der von Marc Aurel dem Sohne hinterlassenen Rathgeber und zumal in Betreff des wackeren Pompejanus vgl. *Cass. Dion.* l. 72, c. 5, *Herodian.* l. I, c. VI, § 11—23, l. I, c. VIII, § 9, *Lampr. Commod.* c. 4, *Capitolin., Pertinax*, c. 4, und Aubé, *Les chrét.*, S. 13.

2) Diesen Zusammenhang der Dinge hat bereits Tillemont (*Mémoires etc.* T. III [Brüsseler Ausgabe], S. 193) richtig erkannt.

wenigstens für die erste Hälfte des Zeitraums 180—193 geltend gemachte These, wonach das einfache Trajan-Rescript (ohne die unter Marc Aurel beliebte Verschärfung durch Tortur und Aufsuchen der Christen) damals die Norm des gegen die Christen beobachteten Verfahrens gewesen wäre, ist unzulässig; andernfalls hätte es unter Commodus weit mehr Märtyrer gegeben; denn die einmal nach jenem Gesetz dem Richter vorgeführten standhaften Christen waren unrettbar dem Tode verfallen, falls der betreffende Statthalter nicht vorzog, unter Vorwänden, aus formellen Gründen *e limine* den Process abzulehnen. Ein mit der christenfeindlichen Gesetzgebung zusammenhängender Umstand, der sonst wohl geeignet war, die persönliche Unsicherheit der staatlich verfehmten Christen zu erhöhen, musste gerade in dieser Periode dem Bestreben des kaiserlichen Hofes, jene Gesetzgebung im Verwaltungswege thatsächlich möglichst unwirksam zu machen, erheblich Vorschub leisten, ich meine, die Willkür, mit der die Statthalter bei Bestrafung der den Christen zur Last gelegten Capitalverbrechen verfahren und sogar gesetzlich verfahren durften, ja mussten. Hinsichtlich der so recht eigentlich auf die Jünger Jesu anwendbaren Anklage des *Sacrilégiums* heist es z. B. *Digest. l. 6 ad legem Juliam peculatus* (XV, L. VIII 13): „*sacrilegii poenam debet proconsul pro qualitate personarum proque rei conditione et temporis et aetatis et sexus vel severius vel clementius statuere.*“ Weiter erhellt aus *Tertull. ad Scap. c. IV*, dass um 211 Scapula, der Statthalter des proconsularischen Afrika, die überzeugungstreuen Christen zum Feuertode verdamnte, während mehrere seiner Vorgänger die Anhänger Jesu mit Schonung behandelt hatten, und gleichzeitig der Präses von Mauretania und der Präses der im proconsularischen Afrika befindlichen Legion sich mit Enthauptung der *sacrilegi* und *maiestatis rei*, der gewöhnlichen Todesstrafe, begnügten (vgl. meine „Christenverfolgungen“, S. 217). Was die der vordecianischen Kirche häufig so sehr verhängnissvollen Ausbrüche der Volkswuth betrifft, so konnte nicht einmal der hervorragend christenfreundliche Kaiser Philippus es verhindern, dass genau ein Jahr vor Beginn des Decius-Sturmes viele Christen im ägyptischen

Alexandrien das Opfer der grausamen Raserei des Pöbels wurden (vgl. das Schreiben des Zeitgenossen Dionys von Alexandrien an seinen Collegen Fabius *ap. Euseb. h. e.* VI, 41 und Burckhardt a. a. O. S. 114--126), geschweige denn dass der indolente Commodus, dessen Wohlwollen für die Christenheit weit weniger werththätig und energisch war, als das des angeblichen Christen Philippus, im Stande gewesen wäre, fanatische Ausbrüche der Volkswuth gänzlich zu verhüten. Uebrigens spielte dieser zweite Factor der Christenverfolgungen unter Commodus eine sehr unerhebliche Rolle; der Kampfes-eifer der heidnischen Massen hatte eben in Folge der gewaltigen vergeblichen Anstrengungen nachgelassen.

Die nun folgende, auf Grund der steten Berücksichtigung der juridischen Basis vollzogene Detailkritik sämmtlicher aus der Zeit des Commodus berichteten partiellen Christenhetzen wird, hoffe ich, die Richtigkeit obiger allgemeinen Sätze nur erhärten und bestätigen.

II. Die Acten der scillitanischen Märtyrer nach dem besseren neuentdeckten griechischen Texte und ihre Bedeutung für die ältere Kirchengeschichte. —

Der punisch-afrikanische „Erstlings“-Märtyrer Nymphamo und Genossen.

1. Der mit Recht berühmte Glaubenskampf der scillitanischen¹⁾ Märtyrer war bis vor Kurzem nur durch lateinische Acten bezeugt²⁾, und man war, weil eben keine

1) Entweder von Scilla, einer Stadt der afrikanischen Proconsularprovinz, oder von Sila resp. Silli, zwei kleinen Städten Numidiens. Der neuentdeckte griechische Text der *acta marty. Scillit.* bietet die verderbte Form *Τσχιλή* (vgl. Ruinart, *Acta martyrum sincera*, S. 130, § 2 u. Aubé, *Étude*, S. 28, Anm. 5).

2) Nämlich I. Die *editio princeps*: Die „*acta marty. Scillitanor. proconsularia*“, besorgt durch den Cardinal Baronius (*Ann. eccl. ad a. Chr. 202*) nach 3 lateinischen Handschriften, einer in seinem Be-

andere Chronologie übrig blieb, gezwungen, das tragische Ereigniss auf Grund der freilich sehr zweifelhaften, theilweise sogar widersinnigen Datirung¹⁾ und mit Rücksicht auf die Erwähnung des Kaisers Septimius Severus und seines bereits als Mitregenten fungirenden Sohnes Antoninus Caracalla in den „Proconsularacten“ des Baronius („*Saturninus proconsul dixit: Potestis veniam a dominis nostris imperatoribus Severo et Antonio [corr. Antonino] promereri*) auf die Regierungszeit des Septimius Severus resp. etwa auf das Jahr 200 = *Ti. Claudio Severo, C. Aufidio Victorino consulibus* zu datiren. Nun hat aber Usener in der Pariser Nationalbibliothek in einem uralten, bereits im April 890 vollendeten Codex (Nr. 1470) einen griechischen Text jener Passion mit der Aufschrift „*Μαρτύριον τοῦ ἁγίου καὶ καλλινίκου μάρτυρος Σπεράτου*“ entdeckt und an der Spitze des Lektionskatalog der Bonner Universität für das Sommerhalbjahr 1881 (Bonnae 1881, 4^o. 6pp.) veröffentlicht. Diese griechischen Acten bieten einen entschieden correcteren Text, als die lateinischen Passionen, ja sie verhalten sich zu den letzteren beinahe so, wie das Originaldocument zu einer ungenauen, verkümmerten Kopie: Das Usener'sche *Μαρτύριον*

sitze befindlichen und 2 vatikanischen. II. Das „*Fragmentum de martyribus Scillitanis ex codice ms. monasterii Augiensis*“, veröffentlicht durch Mabillon, *veter. analector.* t. IV. III. „*Acta ex cod. ms. bibliothecae Colbertinae*“ (ap. Ruinart, S. 131f. nebst einem Wiederabdruck der unter I und II aufgeführten Acten). IV. Der Bollandist Cuperus berichtet wenigstens über acht weitere lateinische Handschriften unserer Acten, freilich ohne sie zu publiciren (*Acta Sanct. Boll. Julii mensis* t. IV, p. 207sq.). V. Aubé, *Les chrétiens etc.*, S. 503—509 bietet: „*Texte inédit d'un manuscrit du IX^e et peut-être du VIII^e siècle, provenant de l'abbaye de Silos, Espagne (Bibliothèque nationale, fonds latin, nouvelles acquisitions, Nr. 2179, und verglichen mit Cod. Ms. Nr. 2180 nebst kritischen Noten)*. — Aubé (*Étude etc.*, „*Appendice*“, S. 21—39) giebt einen Wiederabdruck der vierfachen lateinischen Acten und auch des neuentdeckten griechischen Textes nebst einer genauen lateinischen Uebersetzung des letzteren und vortrefflichen philologisch-kritischen Noten.

1) *Codex Ms. Baronii I: Existente Claudio consule, Cod. II: Praestante Claudio consule, Cod. III: Praesente Claudio consule. Fragm. Aug.: . . . praesidente bis Claudiano consule.*

kommt an Werth den Präsidialacten nahezu gleich, es ist auf Grund dieses authentischsten Materials, vielleicht von einem Augen- oder Ohrenzeugen, jedenfalls bald nach der Hinrichtung der afrikanischen Heiligen in griechischer Sprache, die den Afrikanern damals geläufiger war als die officielle lateinische, dargestellt worden. Aus dem Vergleiche des neuentdeckten griechischen Textes mit den lateinischen Acten lässt sich aber auch die richtige Datirung eruiren: Das Martyrium der gefeierten Scillitaner fand am 17. Juli 180, im ersten Regierungsjahre des Commodus, statt.¹⁾

Ich will nun jetzt zunächst den wesentlichen Inhalt der Passion nach dem besseren griechischen Texte *in extenso* dem Leser vorführen; dann lassen sich die erfreulichen, geradezu eminenten Ergebnisse, die sich aus der Usener'schen Entdeckung nicht bloss für die Geschichte der äusseren Schicksale der Kirche unter Commodus, sondern überhaupt für ältere Kirchengeschichte ergeben, um so bequemer überschauen: „Unter dem zweiten Consulate des Präsens und dem des Condiarius (= 180 u. Z.) am 17. Juli wurden sechs Christen, drei Männer und drei Frauen, Speratus, Nartzallus, Cittinus, Donata, Secunda und Vestia, zu Carthago vor den Richterstuhl des Proconsuls Saturninus gebracht und von diesem wiederholt aufgefordert, beim Genius d. i. bei der Gottheit des Kaisers zu schwören und sich dadurch die kaiserliche Begnadigung (für ihr in der blossen Zugehörigkeit zum Christenthum bestehendes Verbrechen) zu verdienen. Die Heiligen weigern sich standhaft, lehnen auch eine zweimal vom Statthalter angebotene Bedenkzeit von 30 Tagen entschieden ab. Hierauf verurtheilt Saturninus die sechs Christen und auch die „Abwesenden“ (*ἄφαντοι*) zur Enthauptung. Ausser den erwähnten sechs Heiligen erlitten auch sechs andere soeben als „ἄφαντοι“ bezeichnete Christen, vier Männer und zwei Frauen, Veturius, Felix, Aquilinus, Cälestinus, Januaria und Generosa, die Todesstrafe.“

1) Vgl. Usener, S. 4 u. 5, Aubé, *Étude*, S. 2—5. 10f. 22, Anm. 1. 5—20 und alles Nähere in meiner Anzeige von Usener und Aubé, *Étude* (vgl. auch die Kritiken von A. und R. Hilgenfeld [s. oben S. 228, Anm. 1]).

Für die wissenschaftliche Ausbeute unseres „*Μαρτύριον*“ kommen folgende Ergebnisse resp. Gesichtspunkte in Betracht:

I. Es ist um so erfreulicher, dass wir jetzt von den Acten der scillitanischen Märtyrer einen besseren Text besitzen, als dieselben mit vollem Recht stets als hochauthentisches Document galten: In der That giebt es sonst fast gar keine Märtyrergeschichte, die so rein und unverfälscht ein gutes Stück altchristlichen Lebens und Sterbens repräsentirt, so ganz und gar eine „*incorrupta antiquitas*“ athmet, wie gerade die Usener'sche Publikation. Da findet sich keine Spur jener albernen Wunder, jener ekelhaften Henkerscenen, jener ermüdenden langen Gespräche der Heiligen unter sich und mit dem Richter, endlich keine Spur jener eines Christen unwürdigen Schmähungen gegen die heidnische Obrigkeit, wie sie uns in den gefälschten Akten eines Simeon Metaphrastes und geistesverwandter Fabulatoren so oft in recht abstossender Weise entgegentreten. Unser Document kann genau denselben Anspruch auf Authentie erheben, wie das Rundschreiben der Christengemeinden von Vienne und Lyon über die gallischen Märtyrer aus den letzten Jahren Marc Aurels (*ap. Eus. h. e.* V, 1), wie die *acta s. Cypriani, s. Maximiliani tironis et Marcelli centurionis* (Ruinart S. 252 - 264, 340—342, 343f.). Die *Passio s. Polycarpi* resp. das Rundschreiben der Christengemeinde von Smyrna (Ruinart, S. 82 - 91) wird von unserm „*Μαρτύριον*“ an Authentie sogar übertroffen.

II. Für die Regierungszeit des Commodus hatte eine so unverfälschte Relation über Christenprocesse bisher gefehlt, doppelt erwünscht ist es also, dass die nunmehr ermittelte richtige Datirung uns zwingt, das berühmte Martyrium mit der Zeit des dritten Antoninus zu verbinden.

III. Der neuentdeckte Text mit seiner Datirung des tragischen Ereignisses gerade auf das erste Jahr des Commodus ist ein weiterer Beweis für die Richtigkeit der Tillemont'schen These, dass in der ersten Zeit dieses Kaisers vor Eintritt der Marcia bei Hofe noch sogar ziemlich heftige partielle Christenhetzen vorkommen konnten.

IV. Das Hinschlachten der scillitanischen Gläubigen ist das Aeusserste, was unter Commodus an vereinzeltten Christenbedrängnissen geschah und geschehen konnte, und zwar a) wegen der relativ grossen Anzahl der Blutzegen (zum Mindesten sechs und höchst wahrscheinlich zwölf; Mehreres über diesen Punkt weiter unten!), b) wegen der vielfachen und complicirten juridischen Basis dieses Processes; Speratus und Genossen werden nämlich hingerichtet 1. auf Grund des Trajan-Rescripts: Einmal dem Richter vorgeführt, werden sie vor die Alternative gestellt, entweder auf irgend eine Weise ihren Rücktritt zur alten Staatsreligion zu bekunden, oder aber die Todesstrafe zu erleiden. Der bekannte Apolloniusfall (s. weiter unten B, V) ist also nicht mehr der einzige Beweis dafür, dass vereinzelt und in milder Form das Trajan-Rescript auch unter Commodus zur Anwendung gelangen konnte; 2. natürlich auch auf Grund der Anklagen, welche die juridische Basis der Trajan'schen Verfügung bilden, α) Theilnahme an einem *collegium illicitum et nocturnum* (= Majestätsverbrechen), β) Zugehörigkeit zu einer *religio nova, peregrina et illicita*, und vor Allem wegen ἀσέβεια, impietas in principem. Saturninus fordert die Heiligen wiederholt vergebens auf, dem Genius des Kaisers zu huldigen. 3. als *magi, malefici* als Beförderer einer verbrecherischen Magie: Der Proconsul forschet ausdrücklich nach den Büchern d. i. magischen Schriften, die sich im Besitze der Angeklagten befinden.¹⁾ Dieser Umstand verdient eine ganz besondere Beachtung, insofern die römischen Behörden von den vielfachen Capitalanklagen, unter die sich das Christenthum je nach seinen verschiedenen äusseren Erscheinungsformen rubriciren liess, gerade die in Rede stehende sehr selten gegen die Christen hervorgekehrt zu haben scheinen. Abgesehen von unseren Acten spielt in der authentisch bezeugten Geschichte der Christenverfolgungen die Anklage auf Magie resp. auf Besitz magischer Schriften nur einmal noch eine

1) Ποῦται πραγματεῖται ἐν τοῖς ὑμετέροις ἀπόκεινται σκεύεσιν; Ὁ ἅγιος Σπεράτιος εἶπεν· αἱ καὶ ἡμᾶς βίβλοι καὶ αἱ προσεπιτούτοις ἐπιστολαὶ Παύλου τοῦ οὐτοῦ ἀνδρός.

Rolle, nämlich in der grossen diocletianischen Christenverfolgung, hier aber eine sehr bedeutende. Das erste Edict von 303 verfügt ausdrücklich die Auslieferung und Verbrennung der hl. Schriften der Christen (vgl. *Eus. h. e.* VIII, 2, *Mart. Palaest.*, *exordium*, *Acta s. Felicis episcopi*, *Ruinart*, S. 390f. und meine „Christenverfolgungen“, S. 245). Le Blant (*Sur les bases juridiques etc.*, S. 369f.) nimmt freilich an, auch unter Decius sei gegen die Christen wegen der Magie gerichtlich vorgegangen worden, aber lediglich auf Grund der gefälschten *acta s. Achatii* (vgl. meine Abhandlung „Der Bekenner Achatius“, *Ztschr. f. wiss. Theol.* XXII [1879], H. 1, S. 66—99). Und was die Worte Suetons (*Nero*, c. 16): *afflicti supplicii Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae* anbelangt, so ist es zweifelhaft, ob man das *maleficae* technisch = *magicae* oder allgemein und unbestimmt = *perniciosae* aufzufassen hat. 4. Die Formulirung des Todesurtheils endlich¹⁾ lässt sich entweder allgemein als ein Zusammenfassen obiger Anklagepunkte oder speciell als Motivirung der verhängnissvollen Sentenz entweder mit *religio nova* oder *sacrilegium* deuten.

V. Mit Hülfe unseres „*Μαρτύριον*“ lassen sich die spärlichen getrüben Traditionen über Pseudo-Märtyrer aus der Zeit des Commodus unschwer widerlegen.

VI. Selbst unsere „*Passio*“ liefert den Beweis, dass gleich nach dem Tode Marc Aurels die in dessen letzten Jahren von der Staatsgewalt beliebte rigorose Strenge sofort einer milderen Praxis wich: Saturninus ist sichtlich bemüht, zu schonen, Blutvergiessen zu vermeiden, wendet das Trajan-Rescript in der mildesten Form an; statt die Angeklagten durch die Tortur zum „Leugnen“ ihres Glaubens zu zwingen, bietet er ihnen wiederholt eine Bedenkzeit von 30 Tagen an; dazu will er sich mit der denkbar mildesten Form der religiösen

1) τὸν Σπερᾶτον, Νάρτζαλλον καὶ Κιτιῖνον, Δονᾶτάν τε Ἑστίαν καὶ Σεκούνδαν καὶ τοὺς ἀφάντους, ὅσοι τῷ χριστιανικῷ θεσμῷ ἐάντους κατεπηγγέλαντο πολιτεύεσθαι, ἐπεὶ καὶ χαριστείσης αὐτοῖς προθεσμίας τοῦ πρὸς τὴν τῶν Ῥωμαίων ἐπανελθεῖν παραδόσιν, ἀκλίνας τὴν γνώμην διέμειναν, ξίφει τοὺς αὐταρεθῆναι δέδοκται παρ' ἡμῶν.

Apostasie begnügen, er verlangt nur das Schwören beim Genius des Kaisers,¹⁾ während man sonst gewöhnlich ein förmliches Opfern zu Ehren des kaiserlichen Numens gefordert hatte (vgl. *Plin. Ep. X, 97, Tertull. Apolog. c. 28. 30. 32. 34, Ad nationes, l. I. c. 17*).²⁾ Aber alle seine gelinden Intentionen erwiesen sich den standhaften Christen gegenüber als illusorisch, da er sich einmal auf einen nach dem Trajan-Rescript zu leitenden Process eingelassen hatte: wollte er um jeden Preis Gnade walten lassen, ohne seinen amtlichen Pflichten allzu sehr zu nahe zu treten, so musste er wie Cincius Severus oder Vespronius Candidus verfahren (s. oben S. 244ff.), oder aber unter der Form einer Ueberlegungsfrist auf unbestimmte Zeit den Process der Angeklagten *ad calendas Graecas* vertagen.

VII. An und für sich stellt sich uns also das Verfahren des Saturninus als eine Milderung der Strenge Marc Aurels dar, speciell für Afrika bedeutete aber die Hinrichtung der Scillitaner, wahrscheinlich noch in Verbindung mit einem sogleich zu besprechenden Martyrium, eher so recht den Beginn einer Verfolgungsära. Denn bis dahin war gerade Afrika im Wesentlichen vom Sturm der Christenhetzen verschont geblieben: Dies beweist nicht nur das gänzliche Nichtvorhandensein von bezüglichen Traditionen, sondern mehr noch das ausdrückliche Zeugniß Tertullians, des afrikanischen Presbyters und jüngeren Zeitgenossen unserer scillitanischen Märtyrer (*ad Scapulam c. III: Vigellius*

1) Σατουρνίνος ὁ ἀνθύπατος ἔφη· . . . καὶ δὴ ὁμνύομεν κατὰ τῆς συμπεφυκνίας εὐδαιμονίας τοῦ δεσπότου ἡμῶν βασιλέως καὶ ὑπὲρ τῆς αὐτοῦ σωτηρίας ἰκετεύομεν· ὁ καὶ ὑμᾶς ὡσαύτως χρὴ ποιεῖν . . . ἄλλ' ὁμόσατε μᾶλλον κατὰ τῆς εὐδαιμονίας τοῦ δεσπότου ἡμῶν αὐτοκράτορος.

2) Der kleinasiatische Proconsul fordert freilich auch den Polykarp auf, beim Genius des Kaisers zu schwören (vgl. das Rundschreiben der smyrnäischen Christengemeinde, c. IX. X. [Ruinart, S. 86]). Aus dem Vergleich von c. VIII mit c. X erhellt aber, dass dem Bischof von Smyrna aber auch ausserdem zugemuthet wurde, wo nicht zu opfern, so doch mindestens Christum zu schmähen (vgl. A. Hilgenfeld, „Das Martyrium Polykarps“, Ztschr. f. wiss. Th. XXII [1879], H. II, S. 159).

Saturninus, qui primus hic gladium in nos egit, lumina amisit), wonach also gerade der Proconsul Saturninus, der die scillitanischen Heiligen processirte, zuerst das Schwert gegen die afrikanischen Christen handhabte, d. h. zuerst gegen dieselben mit Todesstrafen vorging (vgl. Aubé, *les chrétiens etc.* S. 142. 156—169).

VIII. Mit der durch die Usener'sche Publikation gewonnenen richtigen Datirung des scillitanischen Martyriums ist zugleich auch eine wenigstens annähernd correcte chronologische Fixirung des Martyriums der punischen Heiligen Namphamo und Genossen (s. unten B, II, Nr. 2, S. 261 ff.) geboten.

IX. In dem Vorkommen der bekannten Schlussformel „... καὶ ἡμᾶς δὲ βασιλεύοντος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ κτλ.“ (*Regnante . . Jesu Christo*) im griechischen Texte unserer unzweifelhaft echten Vita¹⁾ liegt ein weiterer Beweis dafür, dass in jener Formel an sich, wenn sie auch häufig genug in notorisch gefälschten Märtyreracten begegnet, wenigstens kein genügendes Argument für den apokryphen Charakter der betreffenden Märtyrergeschichten gefunden werden kann. Mit Recht hat A. Hilgenfeld (Ztschr. f. wiss. Theol. 1861, H. III, S. 294 f.) das Vorkommen des ... βασιλεύοντος . . . Ἰησοῦ Χριστοῦ κτλ. bereits in den gewiss echten „*actis s. Polycarpi*“ resp. in dem berühmten Rundschreiben der Gemeinde Smyrna (c. 21, S. 90, *ed. Ruinart*) als Beweis für das frühe Vorkommen der erwähnten Formel geltend gemacht (vgl. auch meine Ausführungen, Ztschr. f. wiss. Theol. XXII [1879], H. I, S. 97 f.)

X. Im Gegensatz zu den lateinischen Acten geht aus dem correcteren griechischen Texte resp. aus der Art und Weise, wie sich Speratus über die Briefe des Apostels Paulus äussert (s. das betreffende Citat, oben S. 256, Anm. 1) mit Sicherheit hervor, dass die Briefe Pauli in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts u. Z. noch nicht so recht zum

1) Die Fortsetzung der Formel (ὃς πρέπει πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ζωοποιῷ πνεύματι νῦν καὶ αἰεὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν), aber auch nur diese, findet sich in kürzerer Fassung auch in den lateinischen Texten.

neutestamentlichen Kanon gehörten. Dieses Ergebniss unserer griechischen Acten hat bereits A. Hilgenfeld (Anzeige von Usener's Publikation, a. a. O.) eruiert.

Ehe ich mich von den erlauchten scillitanischen Blutzeugen verabschiede, noch ein Wort über die Zahl derselben. Man kann nämlich auch nach Bekanntwerden des vortrefflichen griechischen Textes einem gelinden Zweifel darüber Raum geben, ob zwölf Scillitaner — die gewöhnliche Ansicht! — oder nur sechs am 17. Juli 180 zu Carthago hingerichtet wurden; die Sache verhält sich nämlich so: Der Proconsul Saturninus verhört nur sechs Märtyrer, nämlich drei Männer, Speratus, Nartzallus und Cittinus, und ebenso viele Frauen, Donata, Secunda und Vestia. Das Todesurtheil schliesst aber ausser diesen noch „*τοὺς ἀφάντους*“ ein. Nach Fällung der verhängnissvollen Sentenz lässt der Proconsul dann sämmtliche **zwölf** Scillitaner durch den Herold namhaft machen; hierauf heisst es ganz allgemein: „*ἐτελειώθησαν τῷ ξίφει*“ = sie wurden enthauptet. Der Schluss endlich lautet: „*ἐπλήσθη σὺν Θεῷ τὸ μαρτύριον τῶν ἁγίων Σπεράτου, Ναρτζάλλου, Κιττίνου, Οὐετουρίου καὶ τῶν σὺν αὐτοῖς.*“ Mit Recht nimmt also Aubé (*Étude*, S. 27, Anm. 2) in höchst beachtenswerther Ausführung eine Schwierigkeit in Betreff der Zahl unserer Blutzeugen an. Lässt sich etwa glauben, der in seiner Weise gewissenhafte Proconsul, der sichtlich bemüht ist, Blutvergiessen zu vermeiden, hätte die sechs „*ἄφαντοι*“ ohne vorhergegangenes Verhör hinrichten lassen, ohne ihnen Gelegenheit zur Vertheidigung resp. zur Rettung durch Abfall von ihrem Glauben zu gönnen? Gewiss nicht! Will man die Zwölfzahl unbedingt festhalten, so erübrigt nur die freilich nicht unwahrscheinliche Vermuthung, jene sechs „*ἄφαντοι*“ hätten bereits in einem früheren Verhör vor dem Tribunal des Proconsuls ihre unbeugsame religiöse Ueberzeugungstreue sattsam bekundet. Schliesslich möge hier noch Aubés zutreffende Bemerkung (a. a. O.) über die „*latitude*“ folgen, die in dem Ausdruck „*τοὺς ἀφάντους*“ liegt: „*Et absentes rend très insuffisamment l'expression grecque τοὺς ἀφάντους — qui se subtraxerunt, qui evanuerunt —, qui ont disparu et qu'on*

n'a pas sous la main.“ Ich interpretire: „Die jetzt nicht vor dem Tribunal des — Saturnin Erschienenen“, weil das die dem gesammten Contexte am meisten entsprechende Deutung zulässt, jene sechs Christen seien, weil bereits früher verhört, im Kerker zurückgeblieben.

2. Die römische Kirche begeht alljährlich am 4. Juli die Erinnerungsfeier an einige afrikanische Märtyrer punischer Abstammung, die zu Madaurus, der bekannten Vaterstadt eines Apulejus (im nordöstlichen Numidien), für ihren Glauben geblutet haben sollen; es handelt sich da um drei Männer, Namphamo, Miggin, Lucitas (?), und eine Frau, Samaë, (vgl. *Baronius, Mart. Rom. [Coloniae 1603] s. 4. Julii*, S. 423). Das sehr alte *Kalendarium Carthaginense*¹⁾ übergeht freilich diese punischen Heiligen, obgleich es der scillitanischen Märtyrer gedenkt (vgl. Ruinart, S. 633: *XV. . . . Kal.*

1) Zuerst nach uralten Handschriften aus Clugny edirt von Mabillon, O. s. B., in seinen *Analecta vetera*, tom. III, S. 398f. (vgl. Ruinart, *Acta mart.*, S. 630, Nr. 2) und hiernach abgedruckt bei Ruinart (S. 632—634). Mabillon (a. a. O.) und hiernach Ruinart (S. 630, Nr. 2) nehmen an, dieses afrikanische Calendarium sei bereits im fünften Jahrhundert redigirt worden, weil darin kein Märtyrer resp. Heiliger aus der Zeit nach dem Vandalenkönig Hunerich (reg. von Ende Januar 477 bis 13. December 484) erwähnt werde. Die Entstehungszeit unserer Quelle ist aber doch etwas später anzusetzen. Da nämlich einerseits gerade im *Kalendar. Carthag.* schon der carthagische Bischof Eugenius Aufnahme gefunden hat (S. 634: *Nonas Januar. depositio s. Deogratias et Eugeni episcoporum*), und da anderseits jener Eugenius erst zur Zeit des Vandalenkönigs Trasamund (reg. 496—523) im Ausland gestorben ist, und sein Nachfolger Bonifacius (zum Bischof ernannt erst im J. 523 unter König Hilderich) resp. seine „*Depositio*“ noch nicht erwähnt wird, so wird unser Calendarium wohl erst in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts d. h. noch bei Lebzeiten des Bonifacius, zur Zeit Hilderichs (reg. 523—530) oder Gelimers (reg. 530—534), kurz vor dem Untergang des vandalischen Reiches (534) abgefasst sein; jedenfalls ist es erst nach 525 entstanden, da Bonifacius in diesem Jahre einer Synode zu Carthago präsidirte (vgl. „*Victor Tununensis, chronicon, Theodoro V. C. consule*“, ed. Canisius — Jacobus Basnage, *Thesaurus monumentor. ecclesiast.* T. I, S. 326 und das Nähere in meinem Artikel „Christenverfolgungen“, Abschnitt: Katholikenverfolgungen im arianischen Vandalenreich, S. 280 A. 281 B).

Augustas sanctorum Scilitanorum). Gleichwohl ist aber an der Historicität auch der madaurensischen Blutzeugen nicht zu zweifeln. Erstens nämlich liegt das gewiss unverdächtige Zeugniß des heidnischen Rhetors Maximus von Madaurus vor; dieser äussert bereits zu Anfang des fünften Jahrhunderts in einem Schreiben an den hl. Augustinus seinen Unwillen darüber, dass die christliche Bevölkerung Afrikas jenen Heiligen mit ihren barbarischen Namen eine so übertriebene Verehrung zolle, sie allen Göttern vorziehe und den Namphamo sogar durch den Ehrennamen des afrikanischen „Erstlingsmartyrers“ auszeichne („*Quis ferat cunctis praeferri diis archimartyrem Namphamonem*“ etc.). Zweitens, indirect wenigstens bestätigt der gefeierte Bischof von Hippo selber in seinem Antwortschreiben die Richtigkeit der betreffenden Tradition: Er führt aus, dass es unpassend sei, wenn ein Afrikaner einem andern Afrikaner gegenüber es versuche, die punischen Namen in's Lächerliche zu ziehen, die doch durch ihre Bedeutung die mythologischen überträfen; so habe der Name Namphamo den schönen Inhalt „Mann der günstigen Vorbedeutung“, „Glückbringer“ (vgl. *Augustini epistola Maximo*: „*Nam si ea vocabula interpretamur, Namphamo quid aliud significat quam boni pedis hominem, id est, cujus adventus afferat aliquid felicitatis, sicut solemus dicere secundo pede introisse, cujus introitum prosperitas aliqua secuta est*“ etc.).¹⁾ Zu einer directen Bestätigung der Historicität der madaurensischen Blutzeugen hatte Augustinus keinen Anlass, da Maximus die Thatsache ja gar nicht in Abrede gestellt hatte. Drittens, für die Geschichtlichkeit speciell des Namphamo spricht auch der Umstand, dass dieser Name nebst gewissen Varianten desselben in der römischen Provinz Afrika überhaupt auch sonst ebenso gebräuchlich war, als der Name Felix oder Fortunatus, der nur eine lateinische Uehertragung des fraglichen punischen Namens ist: In afrikanischen Inschriften findet sich fünfmal „Namphamo“, zweimal „Nampamo“, zweimal „Namephamo“ und ebenso

1) Die wichtigsten Stellen aus dem Briefwechsel des Rhetors Maximus mit Augustinus abgedruckt bei Aubé, *Les chrétiens etc.*, S. 200, Anm. 1 u. 2.

oft „Namefamo“ (vgl. *Léon Renier, Inscriptions d'Algérie*, Nr. 1030, 1761, 3777, 3954, 985 —, 245, 2689—30601, 3632 —, 3608, 3609 bei Aubé, *Les chrétiens etc.*, S. 200 und Aubé selbst a. a. O.). Nach dem Gesagten giebt also der Jesuit Sollier, der sonst hochconservative Kritiker, seltsamer Weise exceptionell einmal einer hyperkritischen Anwendung nach, wenn er meint, aus dem Briefwechsel des Madaurensers Maximus mit dem gefeierten Bischof von Hippo lasse sich bezüglich der Existenz der fraglichen Märtyrer nichts Sicheres folgern (*Acta Sanct. Boll. Julii mensis T. II [XXVI, Venetiis 1747], s. 4. Julii p. 6*)¹⁾, hat aber entschieden Recht mit seinem Schlusssatz: *Optandum esset, ut rei aliquantum implexae lucis aliquid aliunde affunderetur*. Ich theile mit dem Bollandisten den Wunsch nach ausführlicherer Kenntniss über jene Blutzeugen.

Der soeben erwähnte Briefwechsel des Augustinus mit dem Heiden Maximus von Madaurus ist die einzige Quelle für die Geschichte unserer punischen Märtyrer; was wir also über sie wissen, ist dürftig genug: Wir kennen die Namen, wir dürfen allenfalls mit Aubé (*Les chrétiens etc.* a. a. O.) vermuthen, dass sie den unteren Ständen angehörten, vielleicht Slaven waren. Wir können aber auch die Zeit des Martyriums wenigstens mit annähernder Sicherheit festsetzen. Baronius freilich (a. a. O.) hat keine chronologische Fixirung gewagt; in seinen „Annalen“ hat er die Heiligen sogar ganz übergangen. Dennoch lag es schon vor Erscheinen des griechischen Textes der Acten der scillitanischen Märtyrer nahe, sich von der Zeit der madaurensischen Blutzeugen wenigstens eine Vorstellung zu machen. Da einerseits Namphamo der „Erstlingsmartyrer“ der afrikanischen Kirche heisst, und da anderseits, wie schon erwähnt, Tertullian eben jenem Proconsul Saturninus, der die Scillitaner processirte, das Zeugniß ausstellt, er habe zuerst gegen die afrikanischen Christen das Schwert erhoben (*ad Scap. c. III*),

1) „*Consului Maximi Senecionis grammaticastri ethnici insulsius jocantis aut nugantis epistolam et ad eam responsoriam ipsius S. Augustini, ex quibus fateri cogor, me non satis eruere, quae inde Eminentissimum Cardinalem (sc. Baronium) collegisse oportet*“.

so war es ganz in der Ordnung, wenn Aubé in seinem kurz vor der Usener'schen Publikation erschienenen Buche „*Les chrétiens*“ etc. (S. 198f.) das madaurensische Martyrium dem scillitanischen ganz kurze Zeit, ja fast unmittelbar vorhergehen liess und als Zeitpunkt für ersteres etwa die zweite Hälfte des Jahres 198 annahm. Jetzt aber, da uns der bessere Usener'sche Text zwingt, das scillitanische Martyrium auf den 17. Juli 180, also auf das erste Regierungsjahr des Commodus, vorzudatiren, ist auch eine genauere Chronologie für den Glaubenskampf der Madaurensen geboten: So viel steht jetzt jedenfalls fest, dass die letzteren vor den Scillitanern, d. i. früher als den 17. Juli 180, für ihren Glauben den Tod erlitten haben. Genauer lässt sich freilich der Zeitpunkt mit voller Sicherheit nicht fixiren, da wir beim gänzlichen Mangel an Detailnachrichten nicht wissen, ob Namphamo und Genossen auf Befehl der Behörden hingerichtet wurden, oder einem Ausbruche der heidnischen Volkswuth erlegen sind. Im ersteren Falle müsste man freilich mit Aubé (*Étude* etc. [wie schon erwähnt, nach der Aubé'schen Publikation erschienen, ja eine Studie über dieselbe], S. 13, verglichen mit S. 3—5) annehmen, die Madaurensen hätten unter dem Proconsul Saturninus, im Jahre 180, vor dem 17. Juli, oder bereits 179, noch unter Marc Aurel zu Carthago (nicht zu Madaurus) das Martyrium erlitten. — Auf die Angabe des Baronius, der 4. Juli sei der Todestag unserer Punier, ist gar nicht zu fassen, da der Briefwechsel des Bischofs von Hippo mit Maximus, unserer einzigen Quelle, darüber schweigt. Jene Notiz beruht also entweder auf purer Willkür des Kardinals oder lediglich auf der unzuverlässigen späteren Tradition.¹⁾

1) Obigen Erörterungen zufolge lässt Doulcet (S. 125f.) das Martyrium der Madaurensen allzu bestimmt gerade am 4. Juli 180 stattfinden.

III. Partielle Bedrängnisse der orientalischen Christenheit durch die combinirten Angriffe Seitens der Behörden und des Pöbels in der ersten Regierungszeit des Commodus

sind bezeugt durch den Apologeten Theophilus von Antiochien (*ad Autolyicum* l. III, c. 30, *caput ultimum*, ed. Otto, 1861, S. 274), wo es heisst: „ἔτι μὴν καὶ τοὺς σεβομένους αὐτὸν (nämlich Christum) ἐδίωξαν καὶ τὸ καθ' ἡμέραν διώκουσιν οὓς μὲν (die Christen) ἐλιθοβόλησαν, οὓς δὲ ἐθανάτωσαν, καὶ ἕως τοῦ δεῦρο ὡμοῖς αἰκισμοῖς περιβάλλουσιν“. Diese schwierige Stelle ist sachlich so zu interpretiren: Unter der christenfeindlichen Regierung Marc Aurels, zumal in den Sturmjahren 176 ff., wurden, wie auch sonst fast aller Orten in der römischen Welt, so auch im Orient, d. h. in Kleinasien und namentlich in Syrien resp. Palästina, die Anhänger Jesu der Gegenstand einer äusserst harten Verfolgung durch die vereinte Action der kaiserlichen Behörden und des fanatischen Pöbels: Erstere sorgten für motivirte Todesurtheile auf Grund der bestehenden christenfeindlichen Gesetzgebung, der letztere gestattete sich ungesetzliche Gewaltthaten gegen die Christen, brachte gegen dieselben eigenmächtig u. A. die im drakonischen Strafgesetzbuch der Römer nicht vorgesehene Todesstrafe der Steinigung zur Anwendung. Diese von Behörden und Volk inscenirte Verfolgung dauerte in den genannten Gegenden auch nach dem Tode des kaiserlichen Stoikers, zu Anfang der Regierung des Commodus, wenn auch in milderer Form, noch fort; auch in den Jahren 180 und 181 waren die Christen in jenen Territorien noch immer vereinzelt rohen Misshandlungen Seitens der Behörden und des Pöbels preisgegeben.

Zu dieser Deutung der vorliegenden, vielfach noch viel zu wenig beachteten, Stelle gelange ich auf Grund folgender Erwägungen:

I. Die Aeusserung des Theophilus darf nicht, wie so manche patristische Stellen, als allgemeine Betrachtung über

den grässlichen Charakter der Christenverfolgungen überhaupt gelten, sondern muss als positive Anspielung auf ganz specielle Christenhetzen, auf ganz bestimmte derartige Vorfälle aufgefasst werden.

II. Durch das erzählende Tempus, den Aorist *ἐλιθοβολήσαν-ἐθανάτωσαν* spielt der Apologet auf christenfeindliche Acte der (nächsten) Vergangenheit an, durch das Präsens und die beigefügten Zeitadverbien deutet er an, dass die betreffenden Bedrängnisse der Christenheit der Gegenwart angehören, d. h. der Zeit, in der er sein Werk verfasste resp. vollendete („καὶ τὸ καθ' ἡμέραν διώκουσιν καὶ ἕως τοῦ δεῦρο ὁμοῖς αἰκισμοῖς περιβάλλουσιν“).

III. Beide Gruppen christenfeindlicher Acte, wenn auch zeitlich geschieden, stehen doch in einem innern Zusammenhang: mit dem „διώκουσι“ und „περιβάλλουσι“ spielt Theophilus auf die Fortsetzung einer schon längere Zeit wüthenden Verfolgung an.

IV. Aber diese Verfolgung ist doch milder geworden: Früher gab es Todesurtheile und Steinigungen, jetzt finden nur noch „rohe Misshandlungen“ statt.

V. Nun wurde die Schrift *ad Autolycum* spätestens 181 verfasst resp. vollendet, da der Verfasser aller Wahrscheinlichkeit nach schon in diesem Jahre starb (vgl. *ad Autolycum* III, 27. 28, wo bereits das Ableben Marc Aurels erwähnt wird, und das Nähere bei A. d. Harnack, Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe, S. 13f., 42f.; s. auch Tillemont, *Mémoires* T. III¹ [Bruxelles 1699], S. 89. 92, R. A. Lipsius, Chronol. d. röm. Bisch., S. 186 und Aubé, *Les chrétiens*, S. 29: „*Avant l'arrivée d'Aemilius Frontinus en Asie* [also vor 182 oder 183, ganz richtig!] *dans les premiers temps de Commode*“ . . .).

VI. Die Bedrängnisse der orientalischen Christenheit, in den letzten Jahren Marc Aurels sehr bedenklich, dauerten also auch in der ersten Zeit des Commodus, in den Jahren 180 und 181, vor dem Amtsantritt des milden christenfreundlichen kleinasiatischen Proconsuls Frontinus (s. oben S. 240f.), in freilich milderer Form, noch fort.

VII. Wie die orientalische Christenheit in den Jahren 176ff., ganz dem allgemeinen Charakter jener Sturmepoche entsprechend, von den kaiserlichen Behörden bedrängt wurde — „ἐθανάτωσαν“ sagt Theophilus —, aber auch unter den ungesetzlichen Ausbrüchen der Volkswuth — Theophil spricht von Steinigungen („ἐλιθοβολήσαν“) — zu leiden hatte, so waren auch an den schwächeren Nachklängen der Verfolgung im Orient in der ersten Zeit des Commodus noch immer Behörden und Volk betheiligt: Dies beweist 1. der allgemeine Ausdruck *διώκουσι*, 2. der Ausdruck „rohe Misshandlungen“, 3. wollte man sowohl das *διώκουσι* als auch das *περιβάλλουσι* bloss auf das Vorgehen der Behörden beziehen, so würde das dem allgemeinen Charakter der Friedensepoche zur Zeit des Kaisers Commodus, insoweit dieselbe vom kaiserlichen Hofe ausging, widersprechen.

VIII. Die Streitfrage, ob Theophilus von Antiochien oder ein Theophilus aus dem palästinensischen Cäsarea Verfasser der Schrift *ad Autolycum* ist, interessirt uns hier der nur in zweiter Linie. Im ersteren Falle bezöge sich unsere Stelle in erster Linie auf partielle Bedrängnisse der syrischen Christenheit und im andern Falle vorzugsweise speciell auf Leiden der Christen Palästinas.

IX. Abgesehen von der vorliegenden Stelle des syrischen Apologeten sind für die Regierungszeit des Commodus keine Ausbrüche der heidnischen Volkswuth gegen die Christen bezeugt.

Unzweifelhaft liegt also in der Aeusserung des Theophilus ein Beweis, dass es in der Zeit vor dem Eintritt der Marcia bei Hofe, in den Jahren 180 bis 183, zu ziemlich heftigen vereinzelt Bedrückungen der Christen kommen konnte.

Zum Schlusse unserer Interpretation von *ad Autolyc.* III. 30 noch ein Wort über die bezüglichliche neuere Literatur. Keim (S. 639) hat richtig erkannt, dass diese Stelle einmal auf die grausamen Bedrängnisse der orientalischen Christen unter Marc Aurel anspielt und dann auch für die Zeiten des Commodus eine Fortsetzung dieser Befehdungen, wenn auch in schwächerer Form, bezeugt. Dagegen übersieht er gänzlich, dass Theophilus andeutet, wie auch noch unter Commodus

Behörden und **Pöbel** christenfeindliche Acte verüben, und dann lässt er irrthümlich die Apologie *ad Autolycum* erst „frühestens 184“ entstehen (S. 487. 639). Aber dieser Chronologie widerspricht erstens, worauf schon vorhin aufmerksam gemacht wurde, *ad Autolycum* III. 27. 28 und zweitens der Umstand, dass die von Theophilus berichteten, auf die Regierungszeit des dritten Antoninus bezüglichen, christenfeindlichen Acte eine breitere Basis von Christenverfolgungen voraussetzen, als eine solche für die Zeiten nach Eintritt der Marcia bei Hofe denkbar ist. Am correctesten interpretirt Aubé (a. a. O. S. 29) unsere schwierige Stelle: er ist der einzige Forscher, der daraus richtig auf ein combinirtes Vorgehen von Behörden und Pöbel gegen die orientalische Christenheit in der ersten Zeit des Commodus geschlossen hat. Aubés ebenso durchaus zutreffende, als in eine kurze bündige Form gekleidete Interpretation verdient es, hier wörtlich eingerückt zu werden: „*Avant l'arrivée d'Aemilius Frontinus en Asie dans les premiers temps de Commode, les chrétiens avaient subi çà et là nombre de vexations populaires ou de condamnations juridiques* (Nr. 3: *Théophile d'Antioche, Ad Autolyc. III, 30*).¹⁾

1) Tillemont (a. a. O.) fasst die Stelle im Ganzen richtig auf, nur ist er sich darüber nicht klar geworden, dass sich dort Anspielungen auf die vereinten Angriffe Seitens der Behörden und des Pöbels gegen morgenländische Christen finden. — Schröckh (Christl. Kirchengesch., Theil III [Leipzig 1777], S. 138) datirt die Entstehung der Apologie des Theophilus irrthümlich schon auf die Regierungszeit des Marc Aurel, nämlich auf die Jahre 170 bis 180.

(Schluss folgt.)

Zur Literaturgeschichte der Kritik und Exegese des Neuen Testaments.

Von

Dr. W. C. van Manen.

II. Uebersicht der letzten Jahre. (1859—1883).

Wer eine Uebersicht geben soll über die Geschichte der Literatur zur Kritik und Exegese des N. T. in den Niederlanden während der letzten Jahre, kann nicht lange zweifeln wo er seinen Ausgangspunkt nehmen soll. Die Grenze ist von selbst gegeben. Er muss ungefähr ein viertel-Jahrhundert zurückgehen.

Dann findet er zuerst einen geeigneten Anknüpfungspunkt für seine Mittheilungen. Denjenigen Leser, welcher auch die frühere Literatur kennen lernen will, kann er in diesem Fall verweisen — betreffs der wichtigsten isagogischen Studien — auf die Vorrede der zweiten vermehrten Auflage von J. H. Scholten's „Historisch-kritischer Einleitung in die Schriften des N. T.“ (Leiden, 1856) und vor allem — für die Geschichte der Kritik und Exegese im Allgemeinen — auf die gekrönte Preisschrift von Chr. Sepp: „Versuch einer pragmatischen Geschichte der Theologie in den Niederlanden, seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts bis auf unsere Zeit, (1787—1858)“ besonders S. 82—92, 106—117, 122—124, 208—224, 230—234 und 240—255 der zweiten Ausgabe in 8^o, welche bald nach der ersten in 4^o erschien im Jahre 1860.¹⁾ Hat man dem geehrten Verfasser nicht ganz ohne Grund vorgeworfen, dass seine pragmatische Geschichte der Theologie zu sehr eine Geschichte der theologischen Literatur geworden ist, so ist dieser Vorwurf in unserm Fall nur eine Empfehlung, von seiner ge-

1) Eine dritte Ausgabe dieses, in mancher Beziehung vortrefflichen Werkes, erschien 1867.

lehrten Arbeit Kenntniss zu nehmen.¹⁾ Was daran übrigens fehlt, wird vollkommen ersetzt durch die ausführliche Beurtheilung des „Versuchs“ durch J. J. van Oosterzee in den „Neuen Jahrbüchern“ (1861, S. 161—250, auch separat erschienen unter dem Titel: „Geschichte unsrer Theologie?“) und durch das umfangreiche Werk des früheren Prof. der Theologie Herm. Bouman: „Die Theologie und ihre Vertreter in den Niederlanden, während des letzten Theiles des vorigen und im Lauf des gegenwärtigen Jahrhunderts,“ (Utrecht 1863) womit man noch vergleichen mag: „Wahrheit in Liebe“ 1863 S. 399—410, und für die ältere Literatur J. Clarisse, „*Encyclopaediae Theologiae epitome*“ (1. Ausg. 1832, 2. Ausg. 1835).

Von grösserer Bedeutung als das zufällige Erscheinen von Sepp's „Versuch“, welcher seine Mittheilungen über die Theologie in den Niederlanden mit dem J. 1858 abschliesst, ist der andere Grund warum wir eine Uebersicht über die letzten Jahre, wie die folgende, füglich um 1859 beginnen lassen. In diese Zeit fällt das erste, frische Auftreten der modernen Theologie in den Niederlanden. Die neue Richtung hatte Kopf und Herz bedeutender Wortführer erobert. Sie sprach sich aus in einem Strom von Flugschriften und Zeitschriftenartikeln. Sie ward in Vorträgen und auf der Kanzel vor das Forum der Gemeinde gebracht. Sie gab Freunden und Gegnern neuen Stoff, die Resultate der Wissenschaften zu popularisiren, wie es in den Niederlanden von Alters her beliebt ist. Sie beherrschte seitdem ohne Unterbrechung die Entwicklung der Theologie in allen ihren Disciplinen. Man spürt ihren Einfluss von Tag zu Tag beim Durchblättern der seither erschienenen Schriften zur Kritik und Exegese des N. T. Sie bestimmte sowohl für Freund als für Feind, mit einem von fast allen respektirten Ansehen, welche Gegenstände während der ersten 25 Jahre auf die Tagesordnung kommen und auf ihr bleiben sollten. Sie entschied selbst über Leben und Tod einer der wichtigsten Quellen unsrer Uebersicht, nämlich

1) Aus dieser Quelle nahm D. A. Immer, Hermeneutik des N. T. 1873, S. 64—67, seine Skizze der Exegese in den Niederlanden, womit zu vergleichen Theol. Tijdschr. 1874, S. 173.

der Zeitschriften.

Die „Theologischen Beiträge“, *Godgeleerde Bijdragen*, seit Jahren die allgemein geachtete Monatsschrift, worin die „Bibliothek für Theologische Literatur“ (begründet 1803) sich aufgelöst hatte, blieb noch einige Jahre der gemeinsame Kampfplatz unsrer wissenschaftlichen Theologen, begann jedoch bei immer schärferer Trennung der Geister hinzusiechen. Der Redakteur, Dr. C. Sepp, übertrug seine Aufgabe nach 12jährigem Dienste im Decbr. 1866 einem Unbekannten, der die altbetragte im J. 1870 eingehen liess.

„Wahrheit in Liebe“, eine theologische Zeitschrift für gebildete Christen, herausgegeben von P. Hofstede de Groot, L. G. Pareau, W. Muurling und C. H. van Herwerden (später auch von A. T. Reitsma), war seit 1837 das Organ der Groninger Theologen, worin sie ihre eigenthümliche Anschauungsweise wissenschaftlich vertheidigten und populär entwickelten. Das Auftreten der modernen Theologie mochte einige von ihnen bezaubern, die meisten nahmen eine feindliche Haltung gegen sie ein und machten seitdem ihre Zeitschrift zu einem Bollwerk des Alten im Gegensatz zum Neuen in der Wissenschaft und im christlichen Denken. Als der Streit einige Jahre gedauert hatte und das Interesse an der Groninger Richtung bedeutend geringer geworden war, während viele ihrer früheren Freunde oder ihrer rechtmässigen Nachkommen sich entweder auf die rechte oder auf die linke Seite stellten, unter die Orthodoxen oder unter die Modernen, — da hörte auch diese Zeitschrift auf. Ihre letzte Lieferung trug die Jahreszahl 1872.

Die „Jahrbücher für wissenschaftliche Theologie“, eine besonders tüchtige Zeitschrift, 1845 begründet durch J. I. Doedes, B. J. L. de Geer, H. H. Kemink und J. J. van Oosterzee, und aus ihren Händen 1858 übergegangen in die von Dr. D. Harting, haben sich als „Neue Jahrbücher“ nur bis 1863 gehalten. Es schien, dass die Gemüther zu sehr beunruhigt waren, um sich mit der wissenschaftlichen Entwicklung der Theologie ausserhalb allen Streitpunkten ernstlich zu beschäftigen, und bei aller Verschiedenheit der Richtung durch dieselbe Liebe zur wissenschaftlichen Untersuchung vereinigt zu bleiben.

Inzwischen war das Interesse an derartigen, tüchtigen und streng durchgeführten Studien, obgleich zeitweilig abgelenkt, doch bei Schriftstellern und Lesern nicht erstorben. Es lebte wieder auf, doch bei der Scheidung suchte und fand jede der Richtungen ihr eigenes Organ.

Ohne unbescheiden zu sein, können wir gewiss unter Zustimmung aller derer, welche in den Niederlanden die wissenschaftliche Behandlung der Theologie hochschätzen, unsrer „Theologischen Zeitschrift“ den ersten Platz anweisen. Sie ward 1867 ins Leben gerufen durch F. W. B. van Bell, S. Hoekstra Bz., A. Kuenen, A. D. Loman, L. W. E. Rauwenhoff und C. P. Tiele, zu welchen später noch hinzutraten H. P. Berlage, Ph. R. Hugenholtz und H. Oort.

Neben dieses Organ der Modernen stellte in demselben Jahr 1867 die Mittelpartei, welche sich selbst mit Vorliebe „evangelisch“ nennt, ihre gleichfalls alle 2 Monat erscheinende Zeitschrift, „Glaube und Freiheit,“ redigirt von Dr. T. K. M. von Baumhauer, H. Brouwer, W. Francken Az., M. A. Gooszen, J. Hartog, E. H. Lasonder, und Dr. J. van Loenen. Hier suchte man so viel als möglich auch für Nicht-Theologen verständlich zu schreiben. Die Letzteren mögen es sich dann gefallen lassen, einen einzelnen Artikel und sehr viele Anmerkungen ungelesen zu lassen.

Die Rechte hat lange auf ein eigenes wissenschaftliches Organ warten müssen, nachdem die neue Richtung sich von den früheren Genossen getrennt hatte. Dr. J. Cramer und Dr. G. H. Lamers veröffentlichten 1863 eine nicht zu bestimmten Zeiten erscheinende Sammlung ihrer Studien, welcher sie den Namen gaben: „Beiträge auf dem Gebiet der Theologie und Philosophie,“ nach dem Erscheinen des ersten Theiles, 1863—67, als „Neue Beiträge“ bezeichnet. Von dieser neuen Reihe ist unlängst das erste Stück des vierten Theiles erschienen.

Dr. J. J. van Oosterzee, Professor der Theologie zu Utrecht († Aug. 1882), welcher besonders Gewicht legte auf den Namen eines „biblischen“ Theologen, gründete gleichfalls ein eignes Organ, „Für Kirche und Theologie“, in welchem er von Zeit zu Zeit sein wissenschaftliches Gemüth entlastete und

wovon zwei Theile mit der Jahreszahl 1872 und 1875 ans Licht getreten sind.

Für alle Bestrebungen der wissenschaftlichen Theologie unter den Mitgliedern der Rechten begannen im J. 1875 Dr. P. D. Chantepie de la Saussaye und Dr. J. J. P. Valetton Jr., später unterstützt von Dr. Is. van Dijk ihre „Studien, Theologische Zeitschrift“. Aber sie schlossen die Arbeit mit Vollendung des siebenten Theils 1881, weil sie bei den geistesverwandten Schriftstellern keine genügende Unterstützung fanden. Inzwischen wurde sie nach Verlauf eines Jahres von Andern weiter geführt, von F. E. Daubanton, E. van Gheel Gildemeester, A. J. Th. Jonker, C. H. van Rhijn und D. C. Thijm. Sie brachten im Titel eine kleine Aenderung an und nannten ihr angenommenes Kind, welches noch in seinem ersten Lebensjahre steht: „Theologische Studien. Zeitschrift für Niederländische Theologie.“

Bei zeitweiligem Fehlen eines eignen Organs für die reifen Früchte ihrer wissenschaftlichen Untersuchung, oder wenn sie sich aus andern Gründen lieber dort hören liessen, fanden und finden rechtgläubige Theologen Gastfreundschaft unter dem geistesverwandten Dach der „Stimmen für Wahrheit und Friede. Evangelische Zeitschrift für die protestantischen Kirchen,“ seit beinahe 20 Jahren hervorgegangen aus dem „Büchersaal der gelehrten Welt,“ und während fast der ganzen Zeit redigirt von Dr. A. W. Bronsveld.

Eine ähnliche Gastfreundschaft fanden häufig moderne, bisweilen auch wohl evangelische Theologen in den bedeutendsten Zeitschriften von allgemeinem Charakter: „Der Führer“ (De Gids) gegründet 1837, „Der Zeitspiegel,“ gegründet 1844, und die „Vaterländischen literarischen Studien,“ Vaderlandsche Letteroefeningen, im Alter von 115 Jahren 1876 eingegangen.

Ein einziges Mal kam dasselbe seit Kurzem vor in den „Stimmen aus der freien Gemeinde,“ dagegen seit 1873 öfter in der „Bibliothek der modernen Theologie und Literatur“. Bis zum Jahre 1873 enthielt diese Bibliothek keine niederländische, sondern nur ausländische Stücke. Sie ward 1862 von J. H. Maronier begründet und kam 1880

unter die Leitung von Dr. M. A. N. Rovers. Ihr Inhalt ist nicht in erster Linie für Fachleute bestimmt, doch pflegen diese hier nicht wenig Zusagendes anzutreffen aus dem reichen Schatz gediegener Zeitschriftenartikel und kleiner selbständig erschieuener Schriften deutschen, englischen, französischen oder schweizerischen Ursprungs. Seit 1880 bietet das „Beiblatt der Reform“, vor der Zeit der „Reform“ (De Hervorming) selbst das Organ des niederländischen Protestantenbundes, Gelegenheit zu Bücherbesprechungen und kleinen wissenschaftlichen Beiträgen.

Einen eigenthümlichen Platz hat die Monatsschrift „Neues und Altes“, redigirt von J. Hooykaas Herderscheê und Dr. A. L. Poelman, von 1860–1871 eingenommen. Sie war eine Fortsetzung des „Bibelfreundes“, welchen Poelman und Dr. U. P. Okken 1856 begründeten und ebenso wie dieser bestimmt, den Inhalt und Geist der Bibel in entschieden modernem Geist zu erklären. Prediger und Gemeindeglieder, welche in angenehmer und zuverlässiger Weise eingeführt werden wollten in die Art und die Resultate der Untersuchungen, welchen die Führer der neuen Richtung sich widmeten, besonders auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik und Exegese, lasen die Zeitschrift Jahre lang mit grosser Vorliebe. In populärer Form gab sie bisweilen Artikel, welchen gleichwohl selbständige Studien zu Grunde lagen. Als Hülfsmittel für die Exegese und ihre Geschichte verdient sie auch jetzt noch Beachtung. Ein Register der behandelten Bibelstellen erleichtert den Gebrauch.

Als der erste Streit vorüber und das Neue bereits auf dem Wege war, alt zu werden, selbst für seine wärmsten Freunde, da nahm das Interesse ab. Die Zeitschrift ging in andere Hände über, wurde aber schon ein Jahr später mit einer jüngeren Schwester verschmolzen, welche ihre Sache, auch im Dienste der neuen Richtung, 1867 unter Leitung von J. van der Ven und H. Vrendenberg begonnen, einfacher angefasst und stets mehr zum Volk gesprochen hatte in erbaulich-belehrendem Geiste. Mit Ehren trägt sie noch alle Zeit ihren Namen: „Glaube und Leben, Beiträge zur religiösen Volksentwicklung“. Hier kommt sie jedoch

ebensowenig weiter in Betracht, wie der 1872 eingegangene „Evangelien Spiegel“, eine Monatsschrift zur Beförderung der Kenntniss von Religion und Christenthum, redigirt zuerst von Dr. L. S. P. Meyboom, später von J. H. Maronier, oder das „Religiöse Album“, bestimmt zur Sammlung von Erbauungsliteratur aus den Niederlanden und dem Ausland, redigirt von Dr. A. G. van Hamel, 1871—77, oder periodische Ausgaben von Kanzelreden, wie von Seite der Modernen früher die „Sprache des Glaubens“, besorgt von W. de Meijer, 1867 ff., worauf bald folgten H. Oort's „Stüberpredigten“, welche 1875 als „Unsre Gottesdienstpredigt“ in die Hände des Dr. J. W. Lieftinck und des Referenten übergingen; oder von orthodoxer Seite „Das ewige Evangelium“, seit Jahren redigirt von Dr. J. Cramer und Dr. G. H. Lamers; etc. In derartigen Ausgaben mag man nicht undeutlich den Einfluss der fortgesetzten wissenschaftlichen Untersuchung spüren, doch liefern sie keinen unmittelbaren Beitrag zur Geschichte der

Historischen Kritik.

Für dieselbe schrieb am Anfang der Periode,¹⁾ welche uns hier beschäftigt, C. d. Busken Huet, damals wallonischer Prädikant in Haarlem, eine warme Vertheidigung, eingekleidet in die plastische Form von „Briefen über die Bibel“ (1. Ausg. 1858. 2. Aufl. 1863). Die zweifelnde Machteld sucht und findet Licht bei ihrem gelehrten Bruder Reinout, der sie in allgemein verständlicher Weise belehrt über die Resultate der neueren oder Tübinger Kritik betreffs des Ursprungs der neutestamentlichen Schriften, der Zusammenstellung der evangelischen Geschichte, des Verhältnisses der Synoptiker zum vierten Evangelium, des lehrhaften Inhaltes dieses Buches, der Verbindung zwischen dem Paulus der Apostelgeschichte und demjenigen der Briefe. Mit einer Anzahl von Beispielen sucht er die Richtigkeit und damit die Berechtigung dieser Kritik zu erweisen.

1) Man vergleiche was A. Pierson u. C. P. Tiele verhandelten über „Historisch-kritische Grundsätze“ in Pierson's „Zeitschrift f. Theol. u. Philosophie“ 1857. S. 172—234; 353—368; und Opzoomer „*De waarheid en hare kenbronnen*“ 1859. S. 41—119.

Diese Briefe wurden von vielen mit grossem Interesse gelesen, während Andere sich schwer ärgerten. Neffe Leonard, obgleich überzeugt, dass er lange nicht so geistreich sei als Reinout, nahm doch den Kampf auf und schrieb durch Dazwischenkunft von C. P. Hofstede de Groot, damals Prädikant zu Rottum, später Professor zu Groningen, gleichfalls an Machteld „Briefe über die Bibel“ (1859), worin er unter Anderem seiner Cousine zu beweisen sucht, dass Reinout ganz unwissenschaftlich gesprochen habe über die Entstehung und den Charakter der Evangelien, ihr gegenseitiges Verhältniss und geschichtlichen Werth, den Ursprung und die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte. Er war offenbar in der Hauptsache eins mit der Zeitschrift „Wahrheit in Liebe“, welche seinem Eifer für die Rettung der Ehre der Wissenschaft, ohne allzusehr mit dem leichtsinnigen Reinout auf dem Altar der historischen Kritik zu opfern, ebenso herzlich zustimmte (1859, S. 153—166), wie sie unmittelbar vorher mit hohem Ernst die 1858 begonnene Besprechung und Widerlegung von Huet's „Briefen“ fortsetzte (S. 111—153).

Die Frage war auf die Tagesordnung gesetzt. Das Recht und die Nothwendigkeit der historischen Kritik war im Princip auf beiden Seiten anerkannt. Streiten musste man fortan, theoretisch und praktisch, über die Grenzen ihrer Anwendung. Moderne Theologen sagten und bewiesen mit der That, dass sie dieselbe frei machen wollten von dem beengenden Einfluss des Supranaturalismus, von der kirchlichen Dogmatik und von jeder gläubig angenommenen und darum in Ehren gehaltenen Tradition. Man vergleiche ihre Behandlung neutestamentlicher Erzählungen in den bereits genannten Zeitschriften und vor allem ihre Schriften zur Beurtheilung und Erklärung des Inhalts des N. T. und des Ursprungs seiner verschiedenen Theile. Von einer und der andern soll später das Wichtigste berichtet werden, weshalb wir hier nur verweisen auf das mehrfach gedruckte Lesebuch von Dr. J. C. Matthes: „Die neue Richtung“ (2. Aufl. 1867) als auf eine Probe von Treue gegen das genannte Princip und von seiner stillschweigenden Empfehlung. Hier wird u. A. die alte und die neue Auffassung von der Bibel, von Wundern und Wunder-

erzählungen, von Jesus, dem Christenthum und der Kirche einander gegenüber gestellt und abgewogen.

Mit der bestimmten Absicht, zu zeigen, wie die historische Kritik verfährt, entwickelte Dr. J. A. Lamping den Lesern von „Neues und Altes“ (1865. S. 57—98) die Gründe, weshalb sie die übernatürliche Geburt Jesu verwirft, und hielt Dr. L. W. E. Rauwenhoff eine Vorlesung über die Bibel und die moderne Richtung, abgedruckt in „Neues und Altes“ (1866. S. 1—27). Prof. Hoekstra suchte das grosse Interesse ins Licht zu stellen, welches der religiöse Glaube der Gemeinde an der freien, historischen Untersuchung habe („Vorlesungen über die biblischen Berichte betreffend das Leben Jesu“. 1866. S. 269—315), wogegen Dr. C. H. van Herwerden von mehr konservativem Standpunkt Bedenken erhob („Wahrheit in Liebe“. 1867. S. 385—412).

Anderè waren ihm bereits vorangegangen mit dem versuchten Nachweis, dass die historische Kritik in den Händen der modernen Theologen, weit entfernt frei zu sein, auf unwissenschaftliche Weise beherrscht werde durch bestimmte philosophische Grundsätze über Wunder und dergl., während erst unter Anerkennung des Supranaturalismus die vollständige und wirklich freie Anwendung der historischen Kritik zu ihrem Rechte kommen solle. So hatte Dr. J. I. Doedes seine Professur in Utrecht angetreten mit einer vielbesprochenen „*Oratio de critica studiose a theologis exercenda*“. Bei der folgenden Untersuchung des Gegenstandes, der Aufgabe, des Rechtes, der Regel und der Methode der Kritik zeigte sich deutlich, wie sehr der neue Professor das Recht der Kritik so kräftig als möglich auch für alle Freunde des Supranaturalismus in Schutz nehmen wollte, immer in dem Sinn, dass der Offenbarungsglaube und sein Inhalt, oder was man von rechtgläubiger Seite aus dem grossen Buch der Geschichte und der Ueberlieferung dazu zu rechnen pflegt, ausser ihrem Bereich gehalten werde. Dagegen erklärte sich Dr. A. Pierson im „Führer“ (Gids), bei welcher Gelegenheit das berühmte „*mihi constat*“ geboren wurde, unter welchem an sich bescheidenen Ausdruck der Redner seine persönlichen Ueberzeugungen wiederholt zusammengefasst hatte,

welche ihm nun als unpassend und des Priesters der Wissenschaft unwürdig zum Vorwurf gemacht wurden. Günstiger sprach in den „Neuen Jahrbüchern“ (1860. S. 71—90) Dr. Harting über die „Oratio“, obschon er nicht so unbestimmt wie „Wahrheit in Liebe“ (1860. S. 151—154) den Inhalt loben mochte und besonders sich beschwerte gegen Doedes' Festhalten an überlieferten Lehrstücken, im Gegensatz gegen die vorab als gültig erkannte Theorie.

Für das Bedürfniss „evangelischer“ Christen und gegenüber den von den Modernen vertretenen Sätzen suchte W. Francken Az. geltend zu machen, dass der christliche Glaube nicht völlig unabhängig sei von der historischen Kritik, und dass es darum geboten sei, eine historische Kritik, welche uns verbieten sollte, Christus für den wirklichen Heiland zu halten, sorgfältig nach ihrer Beglaubigung zu fragen. Zum Schluss soll uns nach keiner historischen Kritik verlangen, als nach einer, „deren Principien nicht in Streit sind mit unserm christlichen Bewusstsein, welche also einen Probirstein gebraucht, welcher durch uns nicht im Princip verurtheilt werden muss („Glaube und Freiheit“. 1867. S. 30—53. 453—477).

Dr. A. T. Reitsma schrieb zur Belehrung und Warnung für diejenigen, welche durch schlechte Werke und Vorbilder von Modernen auf einen falschen Weg geleitet seien, über den Charakter, den Werth und den rechten Gebrauch der sogenannten äusseren und inneren Beweise in der Behandlung historisch-kritischer Fragen. Er suchte auf diese Weise klar zu stellen, welche Methode bei der Untersuchung der Echtheit oder Unechtheit einiger biblischer Bücher befolgt werden müsse („Wahrheit in Liebe“. 1868. S. 109—132. 175—209). Hatte Reitsma dabei besonders das vierte Evangelium im Auge, so gab G. W. Stemler in derselben Zeitschrift (S. 385—395) eine kurze Skizze von dem Ursprung, dem Fortgang und der Aufgabe der historischen Kritik betreffs der Evangelien im Allgemeinen.

Dr. von Baumhauer schrieb („Glaube und Freiheit“. 1870. S. 324—344) Winke und Wünsche in Bezug auf die Kritik der neutestamentlichen Bücher, nach Anleitung von verschiedenen Bibelstudien, in welchen völlig streitige Resultate vorgetragen waren. Dies, meinte er, müsse die Folge davon

sein, dass man nicht von richtigen Principien ausgehe, man untersuche nicht unparteiisch, nicht vielseitig genug. Einige Jahre später gab das Erscheinen von Scholten's „Paulinischem Evangelium“ ihm Anlass, an diesem Beispiel zu zeigen, welche Vorzüge den historisch-kritischen Schriften unsrer Zeit eignen, aber auch, welche Mängel bei der Handhabung der Schriftkritik in den Niederlanden eingebürgert seien („G.u.F.“ 1873. S. 413—456).

Dr. van Dijk klagte ebenfalls über die Hyperkritik einiger, welche, wie z. B. Holsten, historisch-kritische Fragen mit einem einzigen Worte entscheiden, statt das Für und Wider sorgfältig abzuwägen. („Studien“. 1877. S. 379—382). Derartige Klagen wurden öfter laut, sowohl im Hinblick auf vaterländische, als auf fremde Autoren, gewöhnlich von Seite der mehr oder minder orthodoxen Theologen, während diese von modernen meist den Vorwurf hören mussten, dass sie zu Gunsten ihrer Dogmatik den Regeln der historischen Kritik der Anwendung beständig untreu wurden.

Inzwischen wurde stets von vielen gefühlt, wie gross auf diesem Gebiet der Einfluss der Weltanschauung und der damit zusammenhängenden theologischen Richtung eines Jeden sei. Noch vor Kurzem versicherte R. H. Drijber („Glaube und Freiheit“. 1882. S. 28—45) wie die Kritik von Prof. Loman in dessen „*Quaestiones Paulinae*“ (vgl. Jahrb. 1883. S. 593 ff.) ihn und seine evangelischen Gesinnungsgenossen unberührt lasse und lassen müsse, weil sie ausgehe von der Richtigkeit der für ihn unbewiesenen und unbeweisbaren Tübingischen Hypothese, dass ein unversöhnlicher Streit bestehe zwischen den Hauptbriefen des Paulus und der Apostelgeschichte, und dass der Supranaturalismus nicht historisch sei. Loman, sagt er, führt den von Tübingen angegebenen Grundsatz konsequent durch und zeigt daher an seinem Beispiel, wie verkehrt der Baum ist, welcher solche Früchte trägt. Nach der Methode des Amsterdamer Theologen muss das Resultat jeder Untersuchung nothwendig sein: die vorliegende Schrift ist unecht, während man vielmehr von einem Brief, welcher unter dem Namen des Paulus auf uns gekommen ist, annehmen muss, dass er wirklich vom Apostel geschrieben ist, bis man im Stande ist, das Gegentheil zu beweisen.

Ohne dass dabei dogmatische Differenzen ins Spiel kamen, oder geringere Voreingenommenheit für die Resultate der historischen Kritik im Allgemeinen, hatte ich selbst bereits früher Anlass gehabt, einige Bedenken zu entwickeln gegen die vielfach gepriesene Methode, welche bei Beurtheilung der Echtheit oder Unechtheit einiger Schriften diese nach einander prüfen will an den beiden Hypothesen: das Werk ist echt und das Werk ist unecht, um danach entweder das Eine oder das Andere anzunehmen, je nachdem entweder die erste oder die zweite Hypothese das Ganze und die Einzelheiten besser erklärt. Dr. A. B. van der Vries hatte in seiner Dissertation über die beiden Briefe an die Thessalonicher (1865) diese Methode nachdrücklich empfohlen und aus ihrer Anwendung die Thatsache erklärt, dass er die Unechtheit beider Briefe hatte behaupten müssen, während ich mit Anderen geglaubt hatte, die Echtheit des ersten festhalten zu müssen. Die Annehmbarkeit der Methode musste deshalb geprüft werden. Ich stellte ihrer Empfehlung durch van der Vries meine Bedenken gegenüber („Theologische Beiträge“. 1866. S. 97—123) und suchte zu erweisen, dass die genannte Methode eine unparteiische Untersuchung unmöglich mache, immer zur Erklärung der Unechtheit führen müsse und daher ihr Urtheil mit sich führe. Kurz darauf wurde die Methode, welche van der Vries vertheidigt hatte, entschieden bestritten durch G. W. Stemler („Theol. Beiträge. 1866. S. 999—1017, und durch J. Douwes („Wahrheit in Liebe“. 1866. S. 869—883).

Dr. Rovers besprach in einem besondern Aufsatz (Theol. Zeitschrift. 1878. S. 59—84) die Methode von E. Renan in der Behandlung historisch-kritischer Fragen, besonders des N. T. und wies die eigenthümlichen Schwächen derselben auf, wie auch die ungebührliche Vernachlässigung der Resultate bedeutender Vorgänger. Andere hatten bereits früher, besonders nach dem Erscheinen seines „Leben Jesu“ Bedenken erhoben gegen Renan's Methode, doch waren sie ebensowenig geneigt, dem Supranaturalismus nachzugeben. Dagegen blieben viele dabei, die Leugnung des Uebernatürlichen als die Hauptursache anzusehen, wenn moderne Führer der historischen

Kritik für unreif geachtete Früchte ihrer Untersuchung anboten. So meinte Prof. J. Tideman die Willkür, welche er in der Kritik des „Meisters“, F. Chr. Baur, entdeckt hatte, aus dessen Anti-Supranaturalismus ausschliesslich erklären zu müssen und vollkommen erklären zu können; „Theol. Beitr.“ 1866. S. 889—913. Dass jedoch nicht alle so ungünstig über den berühmten Tübinger urtheilten, bewiesen das Interesse, welches Teyler's theologische Gesellschaft an den Tag legte durch das Ausschreiben der Preisfragen, wonach eine vollständige kritische Uebersicht über F. Chr. Baur's Wirkksamkeit auf theologischem Gebiet verlangt wurde,¹⁾ und die 1867 eingesandten, gekrönten und auf Rechnung der Gesellschaft gedruckten Antworten von Dr. W. Scheffer und von Dr. S. P. Heringa, ferner was aus Anlass beider Werke von Dr. A. D. Loman geschrieben wurde (Gids. Nov. 1870), wie auch Scheffer's Antwort darauf (Theol. Ztschr. 1871. S. 80—90) und die Abhandlung von J. de Koo über das Werk Heringa's („Vaterländische lit. Studien.“ 1871. III. S. 105—131).

Inzwischen fuhr man von der rechten wie von der linken Seite fort, die historische Kritik wenigstens im Princip mit Auszeichnung zu behandeln. Man sagte nichts Uebles von ihr, wenn man mit Dr. van Dijk den innigen Zusammenhang zwischen Religion und Geschichte in's Licht zu stellen suchte (Studien. 1881. S. 300—332), wogegen Dr. Hugenholtz seine Ansicht vertrat, dass der echte religiöse Glaube nie abhängig sein könne von den Resultaten historischer Untersuchung (Theol. Zeitschrift 1883. S. 153—163); oder wenn man mit dem erstgenannten und anderen sogenannten ethischen Orthodoxen einem sichern sittlichen Bewusstsein eine entscheidende Stimme zuzuweisen suchte bei der Beurtheilung historisch-kritischer Fragen, wogegen Dr. Hugenholtz noch kürzlich seine Stimme erhob (Theolog. Zeitschrift 1883. S. 163—172). Das eigenthümliche Streben dieser ethischen Orthodoxen, in möglichst gutem Verhältniss zu leben, sowohl mit der Wissenschaft und ihrer freien Behandlung auf der einen, als mit dem Offenbarungsglauben der rechtgläubig

1) Vgl. „Strauss und Baur“ in L. W. E. Rauwenhoffs „Geschichte des Protestantismus“ 1865. II. S. 323—362.

denkenden Gemeinde auf der andern Seite, bewog u. A. einen ihrer bedeutendsten Wortführer, Dr. J. J. P. Valetou Jr., Professor zu Utrecht, in einigen Flugschriften, betitelt „Ein neuer Anfang“ (1882) und „Glaube und Theologie“ (1883), die Ansicht vorzutragen, dass es für unsern christlichen Glauben vollkommen gleichgültig sei, zu welchen Resultaten die historische Kritik komme, weil dieser Glaube ausschliesslich ruhe auf dem Grunde der Lebenserfahrung. Sein Amtsgenosse Doedes bestritt diese Meinung in den „Stimmen für Wahrheit und Friede“ (1883. I. S. 133—148. 249—268) und Dr. G. J. Brutel de la Rivière schrieb ihm deshalb einen „Offenen Brief“ (ebenda S. 269—280) der von dem Angegriffenen unmittelbar beantwortet wurde (ebenda S. 281—289). Einen Mittelweg sucht J. H. L. Roozemeyer in der Erläuterung seiner Ueberzeugung, dass unser christlicher Glaube weder auf der historischen Kritik noch auf der christlichen Lebenserfahrung beruht, sondern auf der Persönlichkeit Jesu, welche wir — doch nur theilweise — kennen lernen aus Berichten über sein Wirken und sein Schicksal, bei deren Beurtheilung historische Kritik am Platze ist (Stimmen für Wahrheit und Friede. 1883. II. S. 39—52). Professor J. J. P. Valetou zu Groningen erklärte in seiner *Historis* und *istoria* („Theol. Studien“. 1883. S. 339—370), den Glauben (bei ihm = Glaube in Christus) für ganz unabhängig von jeder Untersuchung über die Geschichte Jesu Christi; der Glaube würde unverändert bleiben, wenn auch die Kritik lehrte: alle Schriften des N. T. sind unecht, ja selbst: Jesus von Nazareth war keine historische Person. Jedoch sollte der Christus für ihn kein Trugbild sein, sondern für immer sein Heiland bleiben.

Eine vollkommene Kriegserklärung gegen die neuere Bibelkritik in ihrem ganzen Umfang ward Oktober 1881 im Namen des Glaubens und der Wissenschaft von Dr. A. Kuypers erlassen bei Uebnahme des Rektorats der freien Universität, so genannt, weil sie keine staatliche oder städtische Anstalt ist, sondern allein gebunden an die drei Formulare der Einheit, wie sie 1619 auf der Dortrechter Synode festgestellt sind. Der Festredner sprach über „Die heutige Schriftkritik“,

welche er nach ihrer bedenklichen Tendenz für die Gemeinde des lebendigen Gottes darstellen wollte. Seine Rede ist eine merkwürdige Probe von konsequentem Festhalten an den alt-reformirten Principien, deren Auferstehung aus dem Grabe des 17. Jahrhunderts durch Dr. Kuyp^{er} und die Seinen mit eiserner Ausdauer erstrebt wird in Kirche und Staat, für die Schule und das Leben, und wobei *in casu* der streng durchgeführte Begriff der mechanischen Inspiration der Schrift auf den Thron gesetzt wird.

Die Rede erregte nicht wenig Aufsehen, besonders im Lager der mehr oder weniger rechtgläubigen Theologen, welche höchst ungern den Stab gebrochen sahen über ihr völliges oder theilweises Zurückweichen vor Einwänden der Kritik. Der verstorbene Professor van Oosterzee ging ihr in den Hauptpunkten nach und vertheidigte eine freisinnige Auffassung der Eingebung der Schrift („Theopneustie“ 1882). G. A. F. mischte Ernst und Scherz in dem scharfen Brief, welchen er einen in's Schwanken gebrachten Studenten der Theologie an den abgetretenen Rektor schreiben liess (Stimmen für Wahrheit und Friede 1882. Jan.). Dasselbe that ein Anonymus, welcher ebenso wie van Oosterzee eine eigne Schrift ausgab: „Die Schriftbetrachtung von Dr. A. Kuyp^{er}“ (1882). Dr. von Baumhauer untersuchte das Urtheil des Professors über die

Textkritik,

besprach seine dem 17. Jahrhundert angehörige Verherrlichung des *textus receptus* und damit zusammenhängende Gering-schätzung abweichender Lesarten, des einsichtigen Gebrauchs der besten Handschriften und der Conjekuralkritik (Glaube und Freiheit. 1882. S. 26—48).

Auf diesem Gebiet ist in den Niederlanden noch nicht vergessen die von Teyler gekrönte „Abhandlung über die Textkritik des N. T.“ von Dr. J. I. Doedes (1844), worin sowohl die Geschichte des Textes der neutestamentlichen Bücher, als die Principien und Mittel, welche bei der Textkritik vorzugsweise in Anwendung kommen müssen, ferner die wahre kritische Methode und die kritischen Regeln auf eine für jene Zeit vortreffliche und auch für die Gegenwart noch sehr

beherzigenswerthe Weise besprochen sind. Dass der Autor als Professor seine Liebe zur Kritik, ihrer Geschichte und ihrer Anwendung auch auf die Schriften des N. T. nicht verloren hat, wissen seine Schüler seit Jahren und mögen Andere sehen aus dem, was er noch unlängst über die Geschichte und die Kritik des überlieferten Textes der neutestamentlichen Schriften drucken liess in der 2. Ausgabe seiner „Encyclopädie der christlichen Theologie.“ (1883. S. 58—68).

Prof. Kuenen schrieb eine Handleitung zum Gebrauch beim akademischen Unterricht: „*Critices et hermeneutices librorum N. Foederis lineamenta*“ (1858 2. Aufl. 1859), worin er u. A. in knapper Form die Geschichte der Textkritik erzählt und die Regeln bespricht, welche bei ihrer Anwendung im Auge behalten werden müssen. In Verbindung mit seinem Amtsgenossen Cobet schenkte derselbe Gelehrte uns einen köstlichen Beitrag zur Ausübung der neutestamentlichen Textkritik in der Ausgabe des „*Novum Testamentum ad fidem codicis Vaticani*“ (1860) beurtheilt von T. J. Halbertsma in dem „Gids“ (1861. I. S. 865ff.). Die höchst wichtige „*Praefatio*“ bespricht nicht bloss die Geschichte der älteren Ausgaben des *Vaticanus*, sondern richtet auch die Aufmerksamkeit auf die Menge und die Eigenart der meisten in dem Manuscript vorkommenden Fehler. Betreffs des Textes war es den Herausgebern nicht zu thun um einen möglichst richtigen Text des N. T., sondern um einen genauen Abdruck des *Vaticanus*, gereinigt von Sprach- und Schreibfehler.

Sehr wichtig für die Förderung der Textkritik ist die Beurtheilung von Tischendorf's *Editio VII. Ni Ti* („Neue Jahrbücher“. 1860. S. 548—597) von Dr. J. H. Holwerda, einem Kenner des Griechischen, wie wenige, dessen exegetisch-kritische Beiträge mehr Aufmerksamkeit und Würdigung verdienen, als sie bis jetzt gefunden haben.¹⁾ Trotz aller Anerkennung der Verdienste Tischendorfs und dessen, was wir ihm schulden, glaubt er doch seine Autorität als

1) Man sehe, was die Literatur vor 1859 betrifft, seine „Exegetischen Anmerkungen zu einigen Stellen des N. T.“ (1853), „Die Beziehung des Verstandes zur Auslegung der Bibel“, (1853) und „Beiträge zur Auslegung des N. T.“ (1855).¹⁾

angemasst betrachten zu müssen. Er giebt uns zu viele Varianten, welche für die Kritik des Textes von keiner Bedeutung sind: den neuerdings beigebrachten fehlt fast aller Werth. Die Väter, welche er anführt, hat er nicht studirt; ebenso wenig die alten Uebersetzungen. Sein Urtheil über den Werth der Codices hat er nicht deutlich ausgesprochen. Die von ihm aufgestellten Regeln bringen uns nicht weiter. Er selbst befolgt sie nicht in der Anwendung. Die Wahrscheinlichkeitsrechnung bestimmt bei ihm allzu oft, was für die wahre Lesart gehalten werden soll. Ein wie viel besseres Werk hätte er liefern können, wenn er eins der ältesten Manuscripte seinen Ausgaben des N. T. zu Grunde gelegt hätte. Dafür hätte die Wahl auf B oder C fallen müssen.

Inzwischen blieb Tischendorf der gefeierte Mann, seine Ausgaben, die siebente und achte, in aller Händen. Einer genauen Vergleichung dieser beiden widmete Prof. J. J. Prins gelegentlich seine Untersuchung („Theol. Zeitschrift“. 1872. S. 615 — 627 betreffs des Galaterbriefes, ebenda 1874. S. 510—520 betreffs Röm. I—VI). Darum jedoch brauchten andre Ausgaben nicht unbeachtet zu bleiben, wie Prins noch 1881 in der „Theol. Zeitschrift“ (S. 580f.) das griechische N. T. anzeigte, welches die Baseler Bibelgesellschaft 1880 ausgegeben hatte. Eine neue Entdeckung auf dem Gebiete der Textkritik fand fortwährend theilnehmende Ohren und Augen. Man sehe zum Beweise, wie Prof. Hofstede de Groot die Bedeutung der Auffindung des Sinaiticus für die Gemeinde schätzte („Wahrheit in Liebe“. 1866. S. 132—143) oder was Dr. A. J. Th. Jonker schrieb zur Schilderung des *Codex Graecus purpureus Rossanensis*: Σ („Studien“. 1880. S. 402—412).

Als Kuriosität bemerken wir die in deutscher Sprache geschriebenen „Neuen Entdeckungen auf dem Gebiete der biblischen Textkritik“ von J. Jongeneel (1868), worin u. A. Spuren eines alt-israelitischen Strophenbaues in den Evangelien besprochen wurden. Dr. J. P. N. Land hat, was den hebräischen Theil dieser Schrift betrifft, unbarmherzig den Stab gebrochen über diese Ausschweifung einer krankhaften Phantasie („Theol. Zeitschrift“. 1869. S. 287—290).

Als ein nicht unwichtiger Theil der Textkritik hat in

den letzten Jahren die Conjekturnalkritik in den Niederlanden vieler Aufmerksamkeit auf sich gezogen, Dank einer von der Teyler'schen theologischen Gesellschaft darüber ausgeschriebenen Preisfrage. Von den vier eingelaufenen Antworten wurden zwei gekrönt und 1880 in die Werke der Gesellschaft aufgenommen: „Ueber die Anwendung der Conjekturnalkritik auf den Text des N. T.“ von Dr. W. H. van de Sande Bakhuyzen, und „Conjekturnalkritik, angewandt auf den Text der neutestamentlichen Schriften“ von Dr. W. C. van Manen. Wir hatten beide in Uebereinstimmung mit der gestellten Frage, aber natürlich Jeder auf seine Weise, die Geschichte der zur Behandlung gestellten Kritik beschrieben, ihre Nothwendigkeit beurtheilt und eine Zusammenstellung ihrer Resultate gegeben. Betreffs der Geschichte hatte ich mich mehr auf Einzelheiten eingelassen. Von der Nothwendigkeit dieser Kritik waren wir beide in gleicher Weise durchdrungen. Was den dritten Theil anlangt, urtheilte van de Sande Bakhuyzen, dass er möglichst kritisch zu Werke gehen müsse, während ich glaubte, mehr auf Vollständigkeit sehen zu müssen. Unsre Schriften also ergänzen einander in gewissem Sinne. Sie wurden ausführlich und mit grosser Sachkenntniss besprochen von Dr. M. A. N. Rovers in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ 1881. S. 385—408, und von J. H. A. Michelsen in den „Studien“ 1881. S. 137—172.

Noch ehe Teyler über unsre Arbeit einen Beschluss gefasst hatte, sprach einer unserer Beurtheiler, Dr. D. Harting, in der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Amsterdam über die Feststellung des Textes der neutestamentlichen Schriften. Seine Beiträge wurden aufgenommen in die „Berichte und Mittheilungen der Königl. Akademie der Wissenschaften“, Abth. Literatur. 2. Reihe. Th. IX. S. 46—70. Er wies hin auf den traurigen Zustand der Manuscripte, auf das Ungenügende, bloss auf diplomatischem Wege den Text festzustellen, und auf die Nothwendigkeit, dabei streng wissenschaftlich zu Werke zu gehen und bisweilen auch von Muthmassungen Gebrauch zu machen. Die neue Arbeit solle in unsern Tagen besser denn jemals früher unternommen werden, um so besser, je mehr man die Gefahren des Subjektivismus durch Zu-

sammenarbeiten zu überwinden suche. Ein Plan dazu ward angeboten, aber als unpraktisch und undurchführbar abgewiesen.

Sehr gute Beiträge zur Säuberung des überlieferten und zur Herstellung des ursprünglichen Textes durch einsichtige Vermuthungen hat der Amsterdamer Sprachforscher Dr. S. A. Naber bereits dreimal gegeben in der Zeitschrift „*Mnemosyne*“ (1878. S. 85—104. S. 357—372. 1881. vol. IX. p. III). Von den ersten zwei Reihen gab Dr. H. P. Berlage einen beurtheilenden Bericht („Theol. Zeitschrift“. 1880. S. 74—97). Die dritte fand weniger Zustimmung bei B. G. de Vries van Heyst, welcher mehrere Fehler, vor allem theologische Sünden, zu tadeln hatte (ebenda 1881. S. 617—627).

Jedoch, wie wagte sich Jemand daran, Conjekturen in grösserer Zahl zu machen und fände keinen Widerspruch? Prof. Scholten hatte zu der Zeit, als er noch die Echtheit des Johannesevangeliums vertheidigte, im überlieferten Bibeltext eine Anzahl Interpolationen entdeckt, aber sie wurden alle ohne Unterschied als solche abgewiesen von Dr. van Herwerden, welcher den Text in der Hauptsache für unverfälscht überliefert hielt und Scholten nachwies, dass er sich bei seiner Kritik nicht durch äussere und innere Gründe habe leiten lassen, sondern durch seinen eigenthümlichen philosophischen und theologischen Standpunkt („Wahrheit in Liebe“. 1860. S. 9—106. 225—289). Wer mehr Vorbilder der Conjekturenkritik kennen lernen will, gute wie schlechte, benutze die bereits erwähnten Untersuchungen von Bakhuyzen und von mir. Hier sei nur noch hingewiesen auf die Monographie, mit welcher der Utrechter Prädikant S. S. de Koe unlängst die Doctorwürde erwarb: „Die Conjekturenkritik und das Evangelium nach Johannes“ (1883). Der Verfasser spricht über Conjekturenkritik im Allgemeinen, ihre Geschichte, ihre Nothwendigkeit, welche er anerkennt, worauf er zum Schluss selbst Regeln für die kritische Conjekturen aufzustellen sucht. Aber er hat inzwischen den überlieferten Text des Johannesevangeliums in der Weise als Objekt der Conjekturenkritik betrachtet, dass er die wichtigsten Conjekturen, welche im Laufe der Jahre daran gewagt sind, gewogen und fast ohne Ausnahme zu leicht befunden hat. Sein Beur-

theiler, Dr. A. J. Th. Jonker („Theol. Studien.“ 1883. S. 455—474) lobt seine Arbeit. Er hat aber viele Bedenken gegen die logische Entwicklung seiner Gedanken und gegen die Richtigkeit und Genügsamkeit seiner Argumente im Verwerfen der von Andern empfohlenen Conjekturen.

Eng verbunden mit der Textkritik war und ist das Studium der

Hermeneutik.

Prof. Kuenen behandelte sie in den bereits genannten „Lineamenta“. Er gab dort eine kurze Uebersicht über die Geschichte der Erklärung (*interpretatio*) des N. T. und eine Skizze der Auslegungskunde, erst im Allgemeinen betrachtet, dann im Besonderen als grammatische, historische, logische und psychologische *interpretatio*. Mit den hier gegebenen Vorschriften für eine gesunde Schriftauslegung mögen verglichen werden die Bemerkungen desselben Verfassers auf Anlaß der Besprechung von A. Immer's „Hermeneutik des N. T.“ („Theol. Zeitschrift“. 1874. S. 171—183).

Ausführlicher als ihre Behandlung in den „Lineamenta“ ist die „Hermeneutik für die Schriften des N. T.“ von Dr. J. I. Doedes (1866), nicht bloss von Gesinnungsgenossen, sondern auch von den Modernen entschieden anerkannt. H. E. Stenfert Kroese („Vaterländische lit. Studien“. 1867. III. S. 68—83) kündigte das Werk, von welchem 1878 eine dritte, sehr vermehrte Auflage erschien, als besonders belangreich und vortrefflich an. In der That nicht ohne Grund. Es bietet uns viel zur Kenntniss der Geschichte der Hermeneutik, zur Empfehlung und Beförderung einer streng grammatisch-historischen Auslegung. Wie bei Kuenen ist das Ganze eingetheilt in einen geschichtlichen und einen theoretischen Theil. Die Geschichte wird gegeben im Hinblick auf die verschiedenen Richtungen, welche sich bei Erklärung der neutestamentlichen Schriften geltend gemacht haben, nämlich die ungebunden willkürliche, die sklavisch gebundene und die wahrhaft freie. Bei der Entwicklung der Theorie der Exegese wird erst die Aufgabe bestimmt, welche der Ausleger zu erfüllen hat, und darauf der Weg, auf welchem er das Ziel erreichen kann. Wird hier neben der gramma-

tischen und historischen auch noch eine dogmatische Auslegung empfohlen, so geschieht dies nur insofern, als man das grammatisch und historisch gehörig Beleuchtete auch noch betrachten muss in Verbindung mit der ganzen Denkweise des Autors, dessen Worte man auslegt; eine Thätigkeit, welcher man den Namen „dogmatische Erklärung“ beilegen kann. Zum Schluss einige Winke und Bemerkungen über die Erfordernisse einer guten Uebersetzung. In der Hauptsache findet man das hier Mitgetheilte und Entwickelte wieder in des Verfassers „Encyklopädie“ (S. 68—83), wo von der Exegese der heiligen Schriften gehandelt wird, und zwar im Einzelnen 1^o von der exegetischen *propaedeusis*, als bestehend aus der linguistischen, rhetorischen, archäologischen und hermeneutischen *propaedeusis*, 2^o von der exegetischen Praxis, bestehend aus der Auslegung oder Erklärung und der Uebersetzung.

Gehen wir von der Theorie zur Praxis über, um zu sehen, wie die anempfohlenen Principien angewendet werden. Wir berichten zuerst einige

allgemeine Proben von Kritik und Exegese.

Man findet sie, obgleich in Duodez-Format, in reichem Ueberfluss in dem „Griechisch-Niederländischen Handwörterbuch zum N. T.“ von Dr. D. Harting (1863), einem selbständigen Werke von hohem Werth; doch verdankt es seine Entstehung dem Plan einer Uebersetzung von Schirlitz „Griechisch-Deutschem Wörterbuch“. In Vollständigkeit, Genauigkeit und dogmatischer Unbefangenheit steht Harting weit über seinem Vorgänger, der ebenso wie er für seine Landsleute zuerst ein Wörterbuch zum N. T. in der Muttersprache schrieb. Sein Ideal war, ein Werk zu geben, das man eine nach dem Sinn und nach der Bedeutung der Wörter classificirte Concordanz sollte nennen können, ebenso vollständig und ebenso unparteiisch wie diese, wenn sie gut ist; das Ziel, welches er sich bei der Arbeit stellte war dieses, die Worte und Ausdrücke aus Sprachgebrauch und Zusammenhang gut zu erklären. Mit historisch-kritischen und dogmatischen Fragen sollte sie sich nicht einlassen, während natürlich die Textkritik nicht vernachlässigt werden dürfte.

Als kleine Beiträge zur Lexikographie mögen genannt werden: die Abhandlung von G. W. Stemler (Studien 1879, S. 341—356) zur Kennzeichnung der „*Vindiciae Articuli* ὁ, ἡ, τὸ in *Nov. Tto*“ von A. Kluit (1768—71), ein Buch, welches wohl alt, aber noch nicht veraltet heissen dürfte; eine Abhandlung über den dogmatischen Begriff des Glaubens (Theolog. Beiträge 1868, S. 40—79), wo derselbe Verfasser eine ausführliche Untersuchung anstellt über die neutestamentliche Bedeutung von εἰδέναι (wissen), γινώσκειν (begreifen), und πιστεύειν (glauben); womit man vergleiche einen Brief von derselben Hand über den religiösen Glauben, im Unterschied vor allem von Wissenschaft, bei welcher Gelegenheit ein Versuch gemacht wird, den Glauben möglichst genau so zu bestimmen, wie man ihn aus den Schriften des N. T. kennen lernt (Studien 1880, S. 229—242); und endlich, um hier nicht mehr dergleichen zu nennen, eine Abhandlung über den Gebrauch der Worte ἀποκαλύπτειν und φανεροῦν im N. T. von Dr. J. Cramer (Neue Jahrbücher 1860, S. 1—70). Dr. van Bell hatte unter Zustimmung der Prof. Scholten, van Hengel u. A. einen bestimmten Unterschied im Gebrauch dieser Worte an vielen Stellen des N. T. nachgewiesen, mit dem Zugeständniss, dass sie anderwärts auch zur Bezeichnung derselben Sache vorkämen. Dagegen sucht nun Cramer nachzuweisen, dass sie stets *promiscue* gebraucht werden.

Nicht wenig Proben einer glücklichen Handhabung der historischen Kritik und der Exegese des N. T. werden niedergelegt in dem „Biblischen Wörterbuch“, unter Mitwirkung vieler Anderer, herausgegeben von den damaligen Amsterdamer Professoren W. Moll, P. J. Veth und F. J. Domela Nieuwenhuis. Sie kündigten ihre Arbeit (3 Theile. 1852—59) an als bestimmt für das christliche Haus, aber sie lieferten ein Werk, welches seine besten Dienste leistet auf der Studierstube und dort von Anfang an mit Nutzen um Rath gefragt wurde und noch wird. Dass es gegenwärtig nicht ganz mehr genügt, begreift Jeder. Ob es deshalb mit Recht binnen Kurzem ausser Gebrauch gesetzt werden soll durch die angekündigte Bearbeitung eines „Neuen Biblischen Wörterbuches“, unter Beihülfe von

Dr. C. H. van Rhyn nach dem in Deutschland erschienenen Werke von Dr. Ed. Riehm, muss die Zeit lehren.

Eine Anzahl von Stellen, welche in Betracht kommen bei Auseinandersetzung und Prüfung des kirchlichen Lehrsystems der Reformirten, wurden untersucht und erklärt in dem klassischen Werk von Prof. Scholten: „Die Lehre der reformirten Kirche, in ihren Grundprinzipien aus den Quellen dargestellt und beurtheilt“, welchem ein ausführliches Register behandelter Bibelstellen beigelegt wurde (4. Aufl. 1861—62). Dasselbe gilt von der umfangreichen Beurtheilung, welche Prof. Doedes gab von „Das Niederländische Glaubensbekenntniss und der Heidelberger Katechismus, als Bekenntnisschriften der Niederländischen reformirten Kirche im 19. Jahrh.“ (1880—81). Dies Werk — von den Gesinnungsgenossen mit grosser Voreingenommenheit begrüsst, man lese z. B. die Lobrede von J. H. L. Roozemeyer (Studien 1881, S. 249—260); von den Evangelischen ebenfalls mit grosser Werthschätzung aufgenommen, von W. Francken in ihrer Zeitschrift (Glaube und Freiheit 1880, S. 297—324) vom Referenten Dr. J. Offerhaus auf ihrer Jahresversammlung (ebda. 1881, S. 499—517); von denen, welche den hier behandelten Bekenntnisschriften nur noch historischen Werth zuerkennen, nur anerkannt als ein Beweis von Annäherung, doch im Uebrigen kühl aufgenommen, obgleich bewundert als merkwürdige Probe von Scharfsinn und Ausdauer — war von Anfang an den Ultra-Orthodoxen ein Dorn im Auge. Ihr gelehrter Wortführer D. A. Kuypers, sucht in seinem „Heraut“ (1881, N. 115—118) und in einer besonderen Flugschrift „*Ex ungue leonem*“ (1882) den Utrechter Gelehrten zu vernichten, ohne jedoch einen Versuch zu wagen, das verketzerte Buch, das in der That von Abweichungen von der reformirten Lehre wimmelt, mit der Schrift in der Hand an den Pranger zu stellen. Kuypers beweist wohl, dass Doedes kein Reformirter des 17. Jahrh., aber nicht, dass er nicht biblisch ist. Die Frage, ob dieser biblische Standpunkt in unseren Tagen noch festgehalten werden kann, kam diesmal nicht zur Sprache.

Proben von populär und nützlich angewandter Exegese

gaben u. A. Prof. Prins in seinem „Allerlei aus den hlg. Schriften des N. T.“ (2. Aufl. 1860), Dr. E. Moll in seiner, durch die Haager Gesellschaft gekrönten Preisschrift, worin „Missbrauchte Bibelstellen“ (1864) gesammelt und erklärt sind, ein Werk, das nach dem Urtheil von W. H. van de Sande Bakhuyzen, (Theol. Beiträge 1866, S. 235—248) nicht tadellos heissen kann; und Prof. Scholten in der Beantwortung der Frage: „Sind wir noch Christen?“ nach Anleitung von Strauss Urtheil darüber (Bibliothek für moderne Theologie und Literatur. 1873).

Die Studien zur biblischen Theologie, sei es im Ganzen, sei es zu einzelnen Theilen, mögen hier ebenfalls genannt werden, soweit die Früchte dieser Untersuchungen dem Druck übergeben sind. So die das Ganze umfassende kurze Anleitung von Scholten: „Geschichte der christlichen Theologie während der Zeit des N. T.“ (2. Aufl. 1858) und das mehr umfangreiche Handbuch von J. J. van Oosterzee: „Die Theologie des N. T.“ (2. Aufl. 1872), wozu man vergleiche, was Doedes über diesen Gegenstand schreibt in seiner „Encyklopädie“ (S. 159—167) und Kuenen zur Ankündigung und Beurtheilung von Immer's „Neu-Testamentliche Theologie“ (Theol. Zeitschr. 1878, S. 443—457). P. E. Briët behandelte in einem umfangreichen Werk „Die Eschatologie nach dem N. T.“ (1857—58), welches Werk sehr günstig beurtheilt wurde (sowohl Theol. Beiträge 1860, S. 231—249 als Wahrheit in Liebe, 1859, S. 819—821). Teyler's Gesellschaft veranlasste die Monographie von Albrecht Thoma: „Geschichte der christlichen Sittenlehre in der Zeit des N. T.“ (1879). Dr. A. Réville gab in seiner, auch Holländisch erschienenen „*Histoire du dogme de la divinité de Jesus-Christ*“ (1869) auch Rechenschaft über das, was in Bezug darauf in den Schriften des N. T. gefunden wird (vergl. Vaterländische lit. Studien, 1870, III. S. 164—172). Dr. B. Tideman untersuchte den Unterricht Jesu, welchen wir seiner Meinung nach kennen lernen können aus den Reden des Herrn, welche den Kern des Matthäus-Evangeliums ausmachen und wozu Markus und Lukas wesentliche Beiträge liefern, während

auch das vierte Evangelium an manchen Stellen Worte des Meisters aufbewahrt haben soll. (Neues und Altes 1863, S. 355—365. 1864, S. 103—110. 1865, S. 230—251. 1866, S. 41—56, 114—121). Dr. M. A. G. Vorstman untersuchte, welcher Gebrauch von Gen. I—III im N. T. gemacht worden ist, mit Rücksicht auf den Gedanken, der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, die Verbindung von Sünde und Tod, die Feier des Sabbats (Glaube und Freiheit, 1877, S. 460—493. 1878, S. 337—385. 1879, S. 429—473). Dr. E. H. van Leeuwen schrieb ein „*Specimen exegetico-theologicum, exhibens Jesu doctrinam de resurrectione mortuorum*“, wovon Briët eine Beurtheilung gab (Theol. Beiträge 1860, S. 420—431). Dr. J. van Dijk beschrieb (Studien 1878, S. 289—324) die Lehre der Erwählung nach dem N. T., fand Widerspruch bei van den Hoorn und de Cock in ihrer Monatsschrift „Die freie Kirche“, aber hielt an seiner Auffassung fest (Studien 1879, S. 96—118).

Prof. J. G. D. Martens gab eine exegetische, dogmatische und praktische Entwicklung der Lehre von „der Wiederkunft des Herrn“ („Theol. Studien.“ 1883. S. 253—274), wobei er ausgeht von der Glaubwürdigkeit der Evangelien in der Uebersetzung aller Reden Jesu. Er sucht jedoch diese alte Methode nicht zu vertheidigen.

Wir werden noch öfter Gelegenheit haben, einzelne Beiträge zur Exegese von grösserem oder kleinerem Umfang zu erwähnen. Da es uns für den Augenblick darum zu thun ist, allgemeine Proben anzuführen, welche weniger passend bei Besprechung der einzelnen biblischen Bücher genannt werden, so richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die

Uebersetzungen.

Hoch angesehen ist noch immer mit Recht die alte Uebersetzung der Staaten, so genannt, weil sie in der ersten Hälfte des 17. Jahrh. im Auftrag der Generalstaaten der vereinigten Niederlande und nach dem Beschluss der Nationalsynode, 1618—19 zu Dordrecht abgehalten, aus dem Griechischen in die Muttersprache übersetzt wurde. Das Niederländische Volk verehrt diese Uebersetzung fast ebenso ab-

göttisch als das Deutsche diejenige von Luther. Es ist darum erklärlich, dass der wissenschaftliche Wortführer der anti-revolutionären Partei auf theologischem Gebiet, Dr. Kuyper, in seiner bereits erwähnten Verurtheilung der „heutigen Schriftkritik“, genannte Uebersetzung nächst derjenigen von Luther „so überraschende Produkte geheiligten Genie's“ nennt, „dass ohne höhere Eingebung ihr Erscheinen sich kaum erklären lässt“. „Solche Uebersetzungen“, heisst es hier (S. 39) weiter, „durch die Kirche, als Säule und Stütze der Wahrheit in der Blütheperiode ihres geistigen Lebens der Gemeinde geboten, sind darum für die Gemeinde die Bibel; für Theologen gilt allerdings die Appellation an den Grundtext und sind sie nicht in sich selbst als Autorität zu betrachten, aber doch sind sie von solchem Werth und solcher geistigen Bedeutung, dass unter des Geistes Leitung der Laie vollkommen frei ausgeht, der an diese Uebersetzung und nicht an einen Text, welcher ihm fremd bleibt, sich im Gewissen bindet.“

Inzwischen hatten Andere bereits seit lange die Nothwendigkeit erkannt und ausgesprochen, dass die alte Uebersetzung durch eine bessere ersetzt werde, wobei auch den Forderungen der Textkritik Rechnung zu tragen sei. Proben aus einer früheren Periode, wie die von Y. van Hamelsveld (2. Ausg. 1802) und von J. H. van der Palm (1825 und später), obgleich damals viel gebraucht und hoch geschätzt, befriedigten nicht mehr. „Das Neue Testament mit erklärenden und anwendenden Anmerkungen“ von dem Utrechter Professor H. E. Vinke (1857 und später) mochte als ein nützliches und praktisches, der Erbauung förderliches Buch gepriesen werden, es brachte die Uebersetzung und die wissenschaftliche Auslegung des N. T. nicht viel weiter. Dem Unterschied der Lesarten wurde Rechnung getragen, dagegen jede Frage der historischen Kritik stillschweigend übergangen.

Der Prädikant zu Haag, Dr. C. E. van Koetsveld hielt sich bei der Ausgabe seiner „Christlichen Hausbibel“ (begonnen 1861, vollendet 1867) an die gewohnte Uebersetzung der Staaten. Er suchte dem häuslichen Bibellesen und der

gottesdienstlichen Unterweisung förderlich zu sein durch eine eigenthümliche Anordnung des Stoffes. Die vier Evangelien werden in einander gefügt und erhalten dadurch die Form einer in Abtheilungen getheilten Beschreibung von Jesu Leben und Predigt. Darauf folgt die Erzählung von der Stiftung und Ausbreitung der christlichen Kirche nach der zweiten Schrift des Lukas; die apostolischen Briefe, nach der Zeitfolge geordnet, erst diejenigen des Paulus, dann die übrigen, und endlich das prophetische Buch des N. T. Eine breite Einleitung (p. I—CIV) vor den dritten Theil gestellt, mag eine ziemlich vollständige populäre Einleitung in die Schriften des N. T. heissen. Der Verfasser zeigt, dass er bekannt ist mit den Einwendungen der neueren Kritik gegen die älteren Ansichten vom Ursprung des N. T. als Ganzen und seiner einzelnen Theile; aber er hält die Bedenken zum grössten Theil nicht für belangreich und für leicht widerleglich. Eine selbständige, obwohl von Natur conservative Kritik liegt, wie es scheint, seinen Betrachtungen zu Grunde. Mit einer Berufung auf die alten Zeugen glaubt er feststellen zu können, dass unsere vier Evangelien, oder doch wenigstens die ersten drei im ersten Jahrhundert geschrieben, und dass bereits im Anfang des zweiten diese vier und keine andern in allgemein kirchlichen Gebrauch aufgenommen sind, da der Inhalt mit der noch lebendigen apostolischen Ueberlieferung vollkommen übereinstimme. Johannes brachte die Beschreibung des Evangeliums zur Vollendung; er schrieb in hohem Alter für Christen, wie Matthäus für die Juden, Lukas für die Griechen und Markus für die Römer. Die Apostelgeschichte, deren Glaubwürdigkeit ohne genügenden Grund in Zweifel gezogen ist, verdankt ihre Entstehung dem Evangelisten Lukas, dem bekannten Arzte. Die Aechtheit der bezweifelte Paulinischen Briefe kann mit überzeugenden Gründen gestützt werden. Nach einander sind sie geschrieben, vor des Apostels Gefangenschaft: 1. und 2. Thessalonicher, Galater, 1. und 2. Corinther-, Römerbrief; während der Gefangenschaft: Epheser-, Colosser-, Philemon-, Philipperbrief; nach derselben: 1. Timotheus-, Titus-, 2. Timotheusbrief. Jakobus schrieb seinen Brief ums Jahr 60, Petrus den seinigen

(ersten) vielleicht ein wenig später, ein Ungenannter denjenigen an die Hebräer nach dem Märtyrertod Jakobus des Gerechten, Judas den seinen, von welchem der zweite Petrusbrief abhängig ist, noch vor der Zerstörung von Jerusalem, Johannes seine drei Briefe gegen Ende des Jahrhunderts. Ob wir von seiner Offenbarung sprechen dürfen, bleibt unbestimmt.

Von römisch-katholischer Seite gab Mr. S. P. Lipman eine Uebersetzung des „Neuen Testaments“ mit Anmerkungen (1867), womit man vergleiche, was G. Vissering (Zeitspiegel 1861, I. S. 465 ff.) schrieb über „zwei katholische Uebersetzungen des N. T.“ Lipman übersetzte in Uebereinstimmung mit der Vulgata, d. h. nach dem Griechischen Codex, welchen die Vulgata gebraucht haben soll. In seinen Anmerkungen nimmt er Rücksicht auf abweichende Lesarten. Ein anderer Katholik, Prof. J. M. Schrant, hatte für seine „Blumenlese aus den Schriften des N. T.“ (1865) einfach den Text der Vulgata ins Holländische übersetzt. Er theilte was er gab in Erzählungen, Schilderungen, Gleichnisse, Gespräche, Reden, Beweise und Sittensprüche.

„Das Evangelium nach dem Zeugniß des Matthäus“ mit ausführlichen Anmerkungen von W. A. van Meurs (1863) konnte weder als Uebersetzung noch durch seine Zugaben grossen Beifall finden. Wir besaßen damals bereits die 2. Ausgabe (1859) einer vortrefflichen Uebersetzung von „allen Büchern des N. B.“ von Dr. G. Vissering. Die erste Ausgabe (1854) war Tischendorf's *editio secunda* (*Lipsiae*, 1849) gefolgt; bei der zweiten machte Vissering sich für die Feststellung des Textes von jeder Autorität los und ging seinen eigenen Weg. Die wichtigsten Abweichungen vom *textus receptus*, soweit sie auf die Uebersetzung Einfluss hatten, werden in den Anmerkungen unterm Text angeführt, welche zugleich in grösster Kürze werthvolle Beiträge zur Erklärung des Inhalts enthalten. Durchgehends werden die gleichlautenden Stellen im A. u. N. T. nach einer selbständigen Bearbeitung angegeben und kurze Aufschriften über die verschiedenen Theile der Bücher gesetzt zur Angabe des Hauptinhaltes des unmittelbar folgenden. Eigentliche Ein-

leitungen gibt der gelehrte Verfasser nicht, nur ein einziges Wort über vermuthlichen Ursprung und Bestimmung der Briefe und der Offenbarung an der Spitze der Anmerkungen zu diesen Schriften. Der Werth dieses Werkes liegt in der Uebersetzung, welche sich allerdings soviel als möglich an die seit Jahrhunderten gebräuchliche Uebersetzung der Staaten anschliesst, doch nicht auf Kosten des deutlichen Sinnes der ursprünglichen Worte, oder einer richtigeren Lesart. Nach der Sorgfalt, welche Vissering der Feststellung des Textes und der Uebersetzung widmet, welche häufig die äusserst bescheidene Form ist, worin das Resultat einer tiefgehenden exegetischen Untersuchung niedergelegt ist, brauchen wir nicht erst an seine Anführungen gleichlautender Stellen und an seine Anmerkungen zu denken, um sein Werk einen obwohl eigenartigen, aber doch vollständigen exegetisch-kritischen Commentar zum N. T. nennen zu dürfen, welcher auch für die Wissenschaft bleibenden Werth hat. Befugte Beurtheiler mochten denn auch in dem Erscheinen dieses Werkes einen Gewinn für alle Bibel-Freunde begrüßen (Zeitspiegel, 1861 I., S. 267 ff.), oder nach Anleitung desselben mit Dr. W. H. van de Sande Bakhuyzen (Führer, 1864 II., S. 193 ff.) von dem Einfluss der Exegese und Kritik auf die Uebersetzung des N. T. reden. Ihr hochgestimmtes Lob (womit noch verglichen werde Dr. Harting in den Neuen Jahrbüchern 1860, S. 486—522, und Dr. Berlage in den Theol. Beiträgen 1861, S. 641—684) brauchte sie darum nicht zu hindern, die Aufmerksamkeit auf Mängel und Fehler zu richten, welche nothwendig allezeit in einem derartigen Werke angetroffen werden. Berlage gab fortlaufende Anmerkungen zu Vissering's Behandlung des Johannes-evangeliums und zeigte also in einer deutlichen Probe, wie die sorgfältigste Uebersetzung noch allezeit verbessert werden kann.

Eine verbesserte Uebersetzung, über die von Vissering hinausgehend und sie mehr und mehr verdrängend, ward uns von der allgemeinen Synode der Niederländisch-reformirten Kirche besorgt in „Das Neue Testament“ aufs Neue aus dem Grundtext übersetzt und mit Einleitungen, Inhaltsangaben, Parallelstellen und Anmerkungen versehen (1868 gr. 8^o,

später ohne Einleitungen und Anmerkungen in kleinerem Format). Diese Ausgabe, durch wiederholte Berathungen seit 1848 vorbereitet, seit 1855 begonnen und 1866 vollendet, ist die Frucht des beharrlichen, obschon allzu oft abgebrochenen Zusammenwirkens einer gelehrten Commission, welche vorab die Grundlagen und Regeln für die Uebersetzung sorgfältig festgestellt hatte und diese später zweimal mit einer neuen Reihe von Beobachtungen bereicherte. Sie bestand aus den Doctoren der Theologie W. A. van Hengel, J. H. Scholten, P. Hofstede de Groot, L. G. Pareau, W. Muurling, C. H. van Herwerden, J. Spyker, J. J. Prins, A. H. Blom, D. Harting, G. Vissering und F. W. B. van Bell. Sie vertheilte die Arbeit und sorgte für eine wiederholte sorgfältige Revision. Sie übersetzte nach dem *textus receptus*, ohne jedoch offenbar falsche Lesarten aufzunehmen. Grössere oder kleinere Theile, welche sie für unzweifelhaft unecht oder für höchst verdächtig hielt, deutete sie als solche an. Die Anmerkungen geben, was das Einzelne betrifft, Rechenschaft von dem Einen und Anderen. Ferner enthalten sie einen Schatz von sprachlichen, geschichtlichen und archäologischen Anmerkungen, welche zur Erklärung des Textes dienen mögen. Aber alles was dogmatischer Art ist, musste dabei sorgfältig vermieden werden. Wahrscheinlich aus demselben Grunde, welcher zu diesem Beschluss geführt hat, haben die Einleitungen wenig zu bedeuten. Sie sind dürftig nach Form und Inhalt, als wäre es darauf angelegt, über alle isagogischen Fragen von Belang gemächlich hinzugleiten. Für die Uebersetzung hat man sich möglichst an die durch den Gebrauch bekannte Uebersetzung der Staaten angeschlossen. Ungeachtet aller dieser Vorsichtsmassregeln, um doch ja kein Aergerniss zu geben, fand das Werk von Anfang an von der Rechten eine höchst ungünstige Beurtheilung. Dr. A. W. Bronsveld gab seinem Widerspruch Ausdruck in der Ankündigung in seinen „Stimmen“ (1868, S. 259) und durch Aufnahme (S. 223—234) eines Artikels von Dr. G. J. Vos zur Beantwortung der Frage: „Was dünkt Euch von der neuen Bibelübersetzung?“ worauf bald eine Zurechtweisung folgte von

Prof. Prins (Glaube und Freiheit, 1868, S. 279—291). Später erschien eine besondere, wenig freundliche Schrift von Dr. Vos „Die neue synodale Bibelübersetzung untersucht“. Von mehr Wohlwollen, obschon nicht von mehr Kraft zeugte eine andere Beurtheilung von P. van Dugteren: „Anmerkungen und Beobachtungen beim Lesen der neuen Bibelübersetzung des N. T.“ (1870).

Unter den nicht von Natur anti-synodalen Theologen ist diese sog. neue synodale Uebersetzung als ein vorzügliches Werk mit Anerkennung aufgenommen. Noch unlängst meinte ein berufener Beurtheiler, Dr. Berlage, sie dringend rühmen zu müssen gegenüber der von ihm theilweis gelobten Uebersetzung von Dr. C. Weizsaecker (1882), für dessen Arbeit er bedauerte, dass dabei von unsrer synodalen keine Kenntniss genommen sei (Theol. Zeitschrift, 1883, S. 101—105). Dr. J. Herderschêe folgte ihr fast ganz in seiner „Blumenlese aus den ältesten religiösen Schriften der Christen“ (1877), worin er nacheinander ausgewählte Stücke zusammenstellte aus den allgemein anerkannten Briefen des Paulus (Galater-, 1. und 2. Corinthen-, Römerbrief), der Offenbarung des Johannes, den Synoptikern, der Apostelgeschichte, den Briefen, welche Paulus zugeschrieben werden (1. Thessalonicher-, Philipper-, Philemon-, Hebräer-, Colosser-, Epheser-, 2. Timotheus-, Titus-, 1. Timotheusbrief), den allgemeinen Sendschreiben (Jakobus-, 1. Petrus-, 1. Johannes-, 2. Petrusbrief) und dem vierten Evangelium. Aus diesem und jenem erhellt grosse Vorliebe für die allgemeinen Resultate der neueren historischen Kritik.

Für die Geschichte und die Kritik des

Kanon

im Allgemeinen werden von Zeit zu Zeit Beiträge geliefert, welche, um Wiederholungen zu vermeiden, richtiger hier zusammen erwähnt werden als später, wo wir die Untersuchungen über die verschiedenen biblischen Bücher besonders erwähnen.

Eine vollständige Einleitung in die Schriften des N. T.

in streng wissenschaftlicher Form — nicht zu verwechseln mit einer encyklopädischen Skizze der Sammlung der heiligen Schriften, wie Doedes sie gab in seiner „Encyklopädie“ (S. 51—58) — haben die letzten 25 Jahre nicht gebracht. Die von Scholten (2. Aufl. 1856) blieb die neueste. Doch erhielten wir eine, sogar zwei in populärer Form von Dr. M. A. N. Rovers. Die erste und älteste, „Skizze der Geschichte der neutestamentlichen Literatur“ genannt, erschien in drei Stücken (1874—76), wovon das erste „die Briefe von Paulus“ (1. Thess., Gal., 1. Cor., 2. Cor., Röm., Phil., Philemon) und einen Anhang über Interpolationen (2. Cor. 6, 14—7, 1, 12, 11^b—12. Röm. 15 und 16) enthält. Im zweiten Stück sind die „Briefe aus der nachapostolischen Zeit“ (2. Thess., Hebr., Jak., 2. Petr., Col., Eph., 2. Tim., Tit., 1. Tim., 1. Joh., 2. u. 3. Joh., Judas, 2. Petr.) behandelt. Das dritte Stück behandelt die Evangelien, Apostelgeschichte und Offenbarung. Das Ziel des Verfassers ist, die einzelnen Bibelbücher nach Inhalt und Herkunft kennen zu lehren, wie es möglich ist bei einer selbständigen Bearbeitung der Resultate der neueren Kritik. Er macht den Leser bekannt mit den wichtigsten Gründen für und wider Echtheit oder Unechtheit, dieser oder jener Meinung über den Ursprung irgend einer Schrift. Seine Darlegung ist klar, bündig und sehr geschickt, um fortgeschrittene Gemeindeglieder und angehende Studenten der Theologie einigermassen auf die Höhe der neueren Einleitungswissenschaft zu bringen. Maronier mochte Bedenken haben gegen die Art von Schriften, wozu die „Skizze“ gehört (Bibliothek für moderne Theologie, 1875 I., S. 330—335); Berlage hat dennoch Recht, sie zu loben, trotz einiger Bemerkungen über den Inhalt (Theol. Zeitschrift 1875, S. 624—31. 1877, S. 335—39); und von Baumhauer mochte das Werk einen guten Dienst nennen, welcher den Modernen erwiesen sei, doch hatte er von seinem Standpunkt aus nicht wenig Einwendungen gegen Rovers Kritik (Glaube und Freiheit, 1878, S. 427—58), welche eine Discussion veranlassten über das Verhältniss des Paulus zu den Säulenaposteln zwischen Rovers (Glaube und Freiheit 1879, S. 57—66) und von Baumhauer (S. 67—102), wobei Letzterer entscheidende

Einwendungen gegen die neuere Auffassung dieses Verhältnisses geltend zu machen suchte.

War die „Skizze“ zu breit angelegt, um sie den Lehrlingen bei der Katechese in die Hände zu geben, Rovers selbst brachte ihren Hauptinhalt in die Form einer kürzeren Anleitung für den Religionsunterricht unter dem Titel „Die Bücher des N. T.“ (1877). Die Reihenfolge wurde ein wenig verändert und der Stoff jetzt in vier Capitel vertheilt. 1) Paulus und seine Briefe. Die Apostelgeschichte. 2) Offenbarung des Johannes. 3) Dem Paulus zugeschriebene Briefe. Allgemeine Sendschreiben. 4) Die Evangelien. Eine Einleitung geht voraus, eine Reihe „Fragen“ (S. 88—98) schliesst das Ganze und kann den Gebrauch dieses Buches recht fruchtbar machen. Dass der Verfasser jedoch nicht beabsichtigte, mit seinem Werk eine ähnliche Arbeit eines Andern überflüssig zu machen, beweist seine Ankündigung der Uebersetzung von E. Langhans „Handbuch der biblischen Geschichte und Literatur“ (Bibliothek für moderne Theologie, 1881 II., S. 137—140).

In Kreisen, wo Rovers und Langhans als Führer mit Freuden begrüsst wurden, konnte eine Uebersetzung von R. F. Grau's „Entwicklungsgeschichte der Sammlung der Schriften des N. T.“, obwohl von Dr. J. H. Gunning empfohlen, aus leicht begreiflichen Gründen keinen Beifall finden (Theol. Zeitschrift, 1874, S. 555—61).

Ein populär-wissenschaftliches Werk in einigermaßen novellistischer Form gab der Prof. E. J. Diest Lorgion in „Der Prädikant von Freiburg. Ueber Gottesdienst und Wissenschaft“ (1872). Dies Buch enthält nicht wenig zur Empfehlung der neueren Kritik an der althechristlichen, kanonischen und nicht-kanonischen Literatur. Es verweilt u. A. bei der Zeit, wann man die Schriften des N. T. mit denen des A. T. als heilige Bücher gleichzustellen begann, bei der Methode der Evangelienkritik, den Clementinen, der Bedeutung der Philosophumena für die historische Kritik der Schriften des N. T., der Unzulänglichkeit der äussern Beweise für die Echtheit des Johannes-Evangeliums, einer sachkundigen Betrachtung der Entstehung dieses Buches, auch im Vergleich zu den Synoptikern, den wichtigsten Meinungen über

den Ursprung der kanonischen Evangelien, und der Apostelgeschichte als Geschichtsquelle. Eine ausführliche Inhaltsangabe machte ich Vaterl. lit. Studien, 1873 III., S. 16—28.

Im Hinblick auf den Kanon hatte die nicht-kanonische altchristliche Literatur bereits früher vieler Interesse gefesselt. Dr. A. Réville liess in seinen „*Essais de critiques religieuses*“ (1860, S. 51—76) einen Artikel wieder abdrucken über den (ersten) Brief des Clemens Romanus an die Corinthier, und gab in der „*Revue de théologie et de philosophie chrétienne*“ eine Studie über Tertullian und den Montanismus, welche man auch kennen lernen kann aus „*Theol. Beiträge*“ 1861, S. 471—500.

Dr. F. J. J. A. Junius hatte eine Preisfrage der Haager Gesellschaft beantwortet: „Der Ursprung und Werth der verschiedenen Sammlungen und Recensionen der Ignatianischen Briefe“ und separatim von diesen Briefen eine etwas freie Uebersetzung herausgegeben (1858), welche Schriften J. Steenmeyer's „*Sätze über Ignatius etc.*“ (1859) veranlassten (vgl. *Theol. Beiträge* 1860, S. 162—166), und Stemler's Zeugniß völliger Uebereinstimmung mit dem vorgetragenen Resultat, dass wir sieben echte Briefe von Ignatius besitzen (*Neue Jahrbücher* 1860, S. 270—288).¹⁾

Prof. J. Tideman betrachtete in seinen „*Theologischen Studien*“ (1863, S. 127—229) den (ersten) Brief des Clemens als einen höchst belangreichen Beitrag zur Kenntniß des ältesten Christenthums nach den Aposteln.

G. J. Snoeck schrieb ein „*Specimen theologicum exhibens introductionem in epistolam ad Diognetum*“ (1861), günstig beurtheilt von v. H. (*Theol. Beiträge* 1861, S. 865—71) und von Junius (*Neue Jahrbücher* 1862, S. 343—59). Prof. Opzoomer machte dieselbe altchristliche Schrift zum Gegenstand einer Vorlesung (*Vaterl. lit. Studien* 1869 II., S. 743—72).

Dr. A. C. Duker gab mit dem Referenten „*Alt-christliche Litteratur*“ (1871), eine Bearbeitung der Schriften der apostolischen Väter, welche wir nach den besten Textesaus-

1) Vgl. Straatman, „*Die Gemeinde von Rom*“ 1878, S. 297—301, über die Bedeutung der Ignatianischen Briefe für die Geschichte des Episkopats.

gaben sorgfältig übersetzten, in Anmerkungen erläuterten und in voraufgehenden Einleitungen nach Inhalt, Ursprung und Tendenz besprachen. Wir suchten unsre Leser, durch Mittheilung unsrer möglichst selbständigen Studien, auf die Höhe zu bringen von dem Stand der in Betracht kommenden Fragen und ihnen eine klare Vorstellung zu verschaffen von der Art und dem Werth der behandelten Schriften. Nach dem Brief des Barnabas, den beiden Briefen des Clemens, dem Hirten des Hermas, den Briefen des Ignatius und dem Brief des Polykarp an die Philipper hatten wir auch den Brief an Diognet aufgenommen. Wir hörten von verschiedenen Seiten über das Werk nur mit Wohlwollen sprechen; so von H. Oort (Vaterl. lit. Studien 1870 III., S. 75 ff., S. 356 ff.), H. E. Stenfert Kroese (Zeitspiegel 1872, Juli), einem Ungenannten (Theol. Beiträge 1869, S. 852 ff.), Prof. Rauwenhoff (Theol. Zeitschrift 1869, S. 564).

Einige Jahre früher hatte L. van Cleeff diese Schriften besprochen, und von den Gründen gehandelt, warum sie schliesslich nicht in den Kanon aufgenommen worden seien (Wahrheit in Liebe 1861, S. 9—63), sowie von dem Platz, welchen sie gegenüber den Schriften des N. T. einzunehmen verdienen (ebda 1865, S. 257—312). Prof. P. Hofstede de Groot verweilte noch einmal bei dem Briefe des Clemens, nach Anleitung der neuen Textausgabe von Bryennios (1875). Er wies hin auf die Bedeutung dieser Ausgabe, besprach die Frage der Echtheit, glaubte „Clemens“ für den von Paulus genannten Christen halten zu müssen, dem Namen nach sicher ein geborner Heide, und richtete die Aufmerksamkeit auf den Werth dieser Schrift für unsre Kenntniss der Sprache und des Stils der ältesten christlichen Schriftsteller, der Denkweise und des Geisteszustandes der Apostelschüler, und des Gebrauchs, welchen sie von der Bibel machten (Glaube und Freiheit, 1877, S. 1—67). Nach Anleitung einer zu Paris von J. Réville vertheidigten akademischen Probeschrift schrieb Dr. Rovers das Eine und Andere über den Märtyrertod des Polykarp, den er nicht mit Waddington und Anderen 155 oder 156, sondern um 160, vielleicht 166 ansetzen zu müssen glaubt (Theol. Zeitschrift 1881, S. 450—464).

Mit Rücksicht auf die Bedeutung dieser Schrift für unsre Kenntniss der ersten christlichen Zeiten, brachte Prof. van Hengel die Testamente der 12 Patriarchen auf's Neue zur Sprache (Theol. Beiträge 1860, S. 881—970), während Dr. J. M. Vorstman, bekannt durch seine akademische Probeschrift über diesen Gegenstand (1857), den Plan fasste, eine neue Ausgabe dieser Schrift zu besorgen, aber sein Vorhaben wieder aufgab, als Tischendorf versprach, diesem Mangel bald abzuhelpen (ebda 1866, S. 953—65).

Nach Anleitung von Volkmar's „Handbuch der Einleitung in die Apokryphen“ besprach Dr. H. Oort das Buch Judith, ohne alle damit zusammenhängenden Fragen lösen zu können (Neue Jahrbücher 1862, S. 360—82). Dr. B. Tideman widmete seine Kraft der Apokalypse des Henoeh und suchte darzuthun, dass dies Buch eine Geburts-geschichte von zwei Jahrhunderten habe; welche die älteren, vor-christlichen, und welche die jüngeren Bestandtheile seien; und dass es gehalten werden möge für ein Werk, welches aus den Kreisen des Pharisäischen Judenthums herrühre, darnach angenommen sei von den Essäern und Gnostikern, und schliesslich durch neue Zusätze mit dem Geiste der christlichen Orthodoxie erfüllt, so dass selbst Tertullian die Offenbarung für echt halten konnte (Theol. Zeitschrift 1875, S. 261—96).

G. W. Stemler machte die Leser der „Neuen Jahrbücher“ (1860, S. 636—54) bekannt mit der von Duncker und Schneidewin besorgten Ausgabe von S. Hippolyti *episcopi et martyris Refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt* (1859). Er theilte die Gründe mit, weshalb die *Refutatio*, von Miller (1851) mit Unrecht *Philosophumena* des Origenes genannt, dem Hippolyt zugeschrieben werden müsse und suchte ihren Werth ins Licht zu stellen. Dr. P. Hofstede de Groot ging einen Schritt weiter und entlehnte dem Werk von „Hippolyt“ ein Bild des Basilides, wodurch er jetzt auf diesen zeigen konnte als auf einen Zeitgenossen des am längsten Lebenden unter den Aposteln und auf einen ersten Zeugen für das Alter und die Autorität der Bücher des N. T. vor dem Jahr 138 (Wahrheit in Liebe,

1866, S. 449—512, 579—92; separatim in deutscher Sprache, Leipzig 1868, und hier wie dort gelegentlich verbreitet).

Damit hatte der Professor einen Punkt näher beleuchtet, welchen er nur kurz hatte berühren können in seinen Anmerkungen zur Uebersetzung von Tischendorfs Schrift: „Wann wurden unsre Evangelien verfasst?“ (1865). Die Schrift fand wenig Beifall, dagegen Bestreitung durch Stenfert Kroese (Vaterländische lit. Stud. 1866) und durch N. J. Krom (Theol. Beiträge 1866, S. 774—89). Ausser einigen andren wichtigen Bedenken gegen seine Darlegung verwies Letzterer dem Autor sein Streiten mit den Waffen der Verdächtigung. Dr. D. Harting sprach mit Rücksicht auf den Schreiber und den Uebersetzer von zwei Kämpfern für eine verlorene Sache. (Zeitspiegel 1866 I., S. 661 ff.) Den kräftigsten Angriff jedoch auf die von Tischendorf-de Groot eingenommene Stellung machte Prof. J. H. Scholten in „Die ältesten Zeugnisse betreffs der Schriften des N. T.“ (1866). Der Gelehrte, welcher also mit diesem Werk einen Theil seiner Zusage erfüllte, auch eine Geschichte des Kanons zu geben, untersuchte hier nach einander, was wir über den Bestand und die Würdigung des neutestamentlichen Kanons, sei es im Ganzen, sei es nach seinen Theilen ableiten können, 1) aus den kirchlichen Schriftstellern bis zum Jahr 170: Clemens Romanus, Pastor Hermä, Barnabas, Papias, Hegesipp, Justin, Polykarp, den Briefen des Ignatius, den Homilien des Clemens; 2) aus den Häretikern: Basilides, Valentinus, Marcion, dem Montanismus, Ptolemäus und Herakleon, den Ophiten und Peraten, Tatian, Celsus; 3) aus den kirchlichen Schriften, Canones und Uebersetzungen von 170—200: Brief an Diognet, Claudius Apollinaris, Dionysius von Corinth, Athenagoras, Theophilus, der Brief der Gemeinden von Vienne und Lyon, Irenäus, Clemens Alexandrinus, Tertullian, das Fragment des Muratori, die *versio Italica* und die Peschito; 4) aus den Spuren von Zweifeln an dem apostolischen Ursprung des vierten Evangeliums noch gegen Ende des 2. Jahrh.; 5) aus den Zeugnissen der apokryphen Evangelien und der *Acta Pilati*. Eine Nachlese bleibt unmöglich, eine Kritik der Einzelheiten nicht überflüssig; das

Ganze dient inzwischen als Führer für alle, welche sich mit historisch-kritischen Untersuchungen über den Ursprung der Schriften des N. T. befassen. Das relativ kleine Buch entstand in Tagen heftigen Streites und war bestimmt, als eine augenblickliche, tödtlich treffende Waffe zu dienen, nimmt aber nichts desto weniger die Stelle eines *standard work* ein. Das Resultat der Untersuchung bestand in der entschiedenen Versicherung, dass durch äussere Zeugnisse die Echtheit keiner einzigen Schrift des N. T. vollkommen bewiesen werden kann.

Gesinnungsgenossen mochten „Die ältesten Zeugnisse“ rühmen, oder daraus Anleitung entnehmen, um einzelne Punkte näher zu untersuchen, wie Stenfort Kroese that rücksichtlich der Frage: Hat Justin der Märtyrer unsere Evangelien gekannt? (Zeitspiegel. 1867. I. S. 1 ff.); die Gegner betrachteten sich nicht als geschlagen. Hofstede de Groot sammelte „neue Beiträge für das Alter und die Autorität der Bücher des N. T., ins Besondere des Johannes-Evangeliums“, brachte einige Bedenken vor gegen die Richtigkeit und Unparteilichkeit von Scholten's Nachforschungen und glaubte, dass seine neue Reihe von Zeugnissen für die Echtheit des vierten Evangeliums wohl mit Zweifeln und Einwendungen aufgenommen, aber nicht abgeleugnet werden könne („Wahrheit in Liebe“ 1867. S. 673—706. 817—854). J. G. Ottema suchte Klarheit in dem Streit über den Ursprung und die Zeit der Zusammenstellung unsrer Evangelien in einer Uebersetzung und Besprechung der apokryphen Apostelgeschichten, „Reisen und Märtyrertod des Apostels Barnabas“ durch Johannes Markus („Theol. Beiträge“ 1868. S. 191—212). G. W. Stemler behauptete gegenüber Hilgenfeld: „*Novum Testamentum extra canonem*“ (1866), dass unser Matthäus-Evangelium ursprünglicher sei als das Nazarener- oder Hebräer-Evangelium (ebenda 1868. S. 423—477). S. K. Thoden van Velzen stellte die Frage: „Was zu halten sei von Johannes, genannt der Presbyter?“ und kam zu dem Resultat: dass der von Papias erwähnte Presbyter Johannes kein Anderer sei als der Apostel desselben Namens, während der Presbyter vor Eusebius nicht bestanden habe und deshalb aus der wissenschaftlichen Debatte gestrichen werden müsse (ebenda 1867. S. 435—494).

Auf Scholtens Seite stand als Mitstreiter sein Amtsgenosse Rauwenhoff, welcher zeigte, mit wie wenig Recht Hofstede de Groot sich berufen habe auf das Zeugniß eines gewissen Theodotus, welcher nicht sagt, was ihm in den Mund gelegt wird und von dem man überdies nicht einmal sagen kann, wer er gewesen sein mag, da man an verschiedene Personen desselben Namens denken kann. D. H. Waubert de Puiseau hatte bereits früher in seiner akademischen Probeschrift „Die Christologie des Justin Martyr“ (1864) die Zeugnisse des Kirchenvaters über die von ihm benutzten Quellen besprochen und in dieser Beziehung Widerspruch gefunden bei Stemler („Theol. Beiträge“ 1864. S. 732—775). Ein anderer Zögling der Leidener Hochschule. H. D. Tjeenk Willink, schrieb über „Justin Martyr in seinem Verhältniss zu Paulus“ (1867). Er erkannte seinem Helden judenchristliche Sympathien zu, fand jedoch auch Einflüsse des Paulus, dessen Briefe er kannte, den er aber nicht als Apostel anerkannte. Diese Arbeit wurde lobend besprochen von Stenfert Kroese (Vaterl. lit. Stud. 1870. III. S. 79—88) und Loman („Theol. Zeitschrift“. 1868. S. 336—341).

Hochbedeutsame „Beiträge zur Geschichte des Kanons“ begann Dr. J. H. Holwerda („Theol. Beiträge“ 1868. S. 95—176) in der Ueberzeugung, dass die Geschichte des Kanons des N. T. von vorne an aus den Quellen selbst geschöpft werden müsse. Diese Ueberzeugung war bei ihm gereift aus der Thatsache, dass Hilgenfeld, Volkmar, Scholten u. A. in ihrem Streit gegen Tischendorf, der ohne Zweifel irrte, untereinander so sehr uneinig waren betreffs ihrer Ansichten über Alter und Sammlung der Evangelien. Er wies nun nach, wie diese Schriften uns eine Kopie von der Predigt der Apostel geben oder wenigstens eine richtige Vorstellung von ihrer Denkweise und derjenigen der ersten Christen, weshalb es *a priori* nicht unmöglich ist, dass sie aus dem ersten Jahrhundert datiren. Die äusseren Zeugnisse mögen entscheiden. Er sammelt nun sorgfältig, was Clemens Romanus, Barnabas, Ignatius, Polykarpus, Papias und Justin mit Bezug auf die Synoptiker und das Johannes-Evangelium erklären. In einem folgenden Artikel sollten

die Ketzer verhört und dann die Geschichte des Kanons vom Jahr 150 bis auf Eusebius von Cäsarea fortgesetzt werden; aber derselbe ist leider nicht erschienen. Inzwischen verdient der erste fortgehende Beachtung.

Um die Klarstellung eines einzelnen Punktes, des von Muratori veröffentlichten Fragments, hat sich vor allem der Prof. A. D. Loman verdient gemacht. 1865 erschien von seinen „Beiträgen zur Einleitung in die Johanneischen Schriften des N. T.“ das erste Stück, welchem nie ein zweites folgte. Dies Stück bildet ein Ganzes für sich und führt den besonderen Titel: „Das Zeugniß über Johannes im Fragment Muratori“. Es verdankt seine Entstehung der Bemerkung von Credner, dass nach dem Katalog, welchen der Fragmentist mittheilt, das vierte Evangelium nicht von dem Apostel Johannes herrühren könne. Von der einen Untersuchung kam Loman zur andern und fand, dass nach den Arbeiten von Wieseler, van Gilse, Credner, Volkmar und Hilgenfeld das Fragment einer näheren Beleuchtung zu bedürfen scheine. Seine Untersuchungen führten zu wichtigen Beobachtungen über das Vaterland, die Lebenszeit und den Charakter des Fragmentisten, welchen er um 190 in nächster Umgebung des bekannten Hierarchen Victor glaubte suchen zu müssen; über den Text dessen, was er in Bezug auf Johannes mittheilt, welchen er erst kritisch festzustellen und danach sorgfältig zu erklären suchte; über den Werth der so gewonnenen Resultate, und über manchen andern Punkt, welcher im Katalog berührt und in einer Reihe von Anmerkungen nun ausführlicher besprochen wird. Sie handeln von der Chronologie des 2. Jahrhunderts; von der Zeit des Praxeas; von dem, was der Fragmentist sagt über Valentin, Basilides u. A.; von der Gleichstellung des Gnosticismus und Montanismus als zwei gleich gefahrvoller Ketzereien; von den Marciani; von der Lebenszeit des Montanus; von den beiden Briefen des Petrus; von der Bezeugung der Apostelgeschichte; von der verschiedenen Bezeichnung des Wortes *ordo* in dem kirchlichen Latein; vom Montanismus in Verbindung mit der Anerkennung des Johannes-Evangeliums; von der Reihenfolge der Paulinischen

Briefe. Betreffs der Hauptsache, welche Loman untersuchte, lautete sein Resultat: der unbekannte Autor hielt sich überzeugt von dem apostolischen Ursprung des Johannes-Evangeliums, unseres ersten Johannesbriefes und der Offenbarung; der 2. und 3. Johannesbrief waren nach ihm von einem Andern unter dem Namen des Johannes geschrieben, obwohl in den kirchlichen Gebrauch aufgenommen; aber die Art und Weise wie unser Anonymus seine Meinung über die erste, für apostolisch gehaltene Schrift vorträgt, lässt sehen, dass damals wohl die Apokalypse, nicht aber viertes Evangelium und erster Johannesbrief allgemein als apostolisch galten; die Argumentation kostet ihm Mühe und verräth seine Schwachheit, um nicht zu sagen, seinen heimlichen Zweifel an der Richtigkeit dessen, was er vertheidigt.

Nach diesen selbständigen Studien (von W. H. van de Sande Bakhuizen besprochen im „Führer“ 1865. III. S. 527 ff.) hat Loman sich noch mehrmals über denselben Gegenstand hören lassen. Das Buch von Prideaux Tregelles über den Muratorischen Kanon (1867) schien ihm zu unkritisch, um viel Aufmerksamkeit zu verdienen, bot ihm jedoch in dem beigegebenen Facsimile des Textes die willkommene Gelegenheit, den Text ganz in die Hand zu nehmen. sachkundig zu besprechen und zu beleuchten („Theol. Zeitschrift“ 1868. S. 471—496). F. H. Hesse's Untersuchungen des Fragments (1873) wurden von Loman mit Hochschätzung besprochen und durch die beigegebenen Unterschriften sicher nicht weniger belangreich für die Freunde der Wissenschaft (ebda 1874. S. 369—399). Als J. Schuurmans Stekhoven eine Dissertation schrieb: „Das Fragment des Muratori“, fand er an Loman einen wohlwollenden Beurtheiler, welcher Uebereinstimmung mit seiner verdienstlichen Arbeit bezeugte und das Neue darin rühmte, wohl nicht als bedeutend für die Hauptsache, aber doch für Details (ebda 1877. S. 625—635).

Mehr als ein Anderer, dessen Mittheilungen für wichtig gehalten werden für die Geschichte der Kritik des Kanon. hat Papias während der letzten Jahre in den Niederlanden die Aufmerksamkeit auf sich gezogen, nicht allein derjenigen, welche sich der Lösung des synoptischen Problems widmeten

und deren Arbeiten wir später erwähnen, sondern auch Andre, welche sich vorläufig allein mit dem genannten Zeugnis beschäftigen wollten. Stemler gab einige vergleichende Bemerkungen über Xenophon und Papias, welche zu der Ueberzeugung führen mussten, der klassische Schriftsteller bestätigt die Richtigkeit der Erklärung, dass die *λόγια* nicht allein, wenn auch hauptsächlich Reden enthielten, sondern auch Berichte von Thaten, wie auch *πραττέμενα* nicht allein von Thaten, sondern, wie bei Xenophon, wohl einmal ausschliesslich von Reden gesagt wird. Damit erklärt sich u. A. auch, warum das zweite Buch des Lukas *πράξεις ἀποστόλων* heisst („Theol. Beiträge“ 1866. S. 72—77).

Die grosse Bewegung in den Monographien über Papias entstand jedoch erst durch das Erscheinen von: „Das Papias-Fragment, eingehend exegetisch untersucht“ von Dr. W. Weiffenbach (1874). Loman lobte dies Werk, fand jedoch hier und dort eine nähere Beleuchtung, bisweilen auch Bestreitung von Weiffenbach's übrigens solider Exegese nicht überflüssig. In einer Nachschrift besprach er Hilgenfeld's Urtheil über Papias („Theolog. Zeitschrift“ 1875. S. 125—154). Sein Amtsgenosse Dr. J. G. D. Martens war in gleicher Weise in mancher Hinsicht mit Weiffenbach's Exegese einverstanden, konnte sich jedoch auf vielen Punkten damit nicht einverstanden erklären, weshalb er dasselbe Fragment, von Eusebius (H. E. III 39, 3—4) überliefert, einer sorgfältigen Untersuchung unterwarf, sich abwechselnd an Weiffenbach anschliessend und ihm bestreitend. Er that dies in einer besonderen Schrift, „Papias als Exeget der *logia* des Herrn“ (1875) und glaubte zum Schluss erklären zu können, dass die von ihm betrachteten Papias-Fragmente die Beweiskraft nicht haben, welche man ihnen zuschreibt. „Sie sind unbrauchbar, die Entwicklungsgeschichte klarzulegen, welche der katholische Begriff der mündlichen, apostolischen Ueberlieferung durchlaufen hat, unbrauchbar zugleich zur Bestreitung der Echtheit des Johannes-Evangeliums.“

Prof. van Oosterzee rühmt die Arbeit von Martens als bedeutend, gründlich, solide und wenigstens davon überzeugend, dass die gute Sache des vierten Evangeliums von

Vater Papias sehr wenig und wenig ernstlichen Einwand zu fürchten habe. (Für Kirche und Theologie, II. 387). Dagegen fand J. W. Straatman bei Martens ebenso wie bei Wëiffenbach's Gegner in Deutschland, C. L. Leimbach: „Das Papias-Fragment“ (1875) nicht viel Neues, ohne ihm jedoch daraus einen Vorwurf zu machen oder aus diesem Grunde ihren Schriften allen Werth abzusprechen. Er meinte, da nun einmal nach dem verschiedenen theologischen Ausgangspunkt eines Jeden die Urtheile in den Hauptsachen festständen, sei wenig Aufhellung von Fragen zweiten Ranges zu erwarten. Auf vier Punkte richtete er die Aufmerksamkeit und lieferte also einige nicht unbedeutende Beiträge zur näheren Erklärung des Papias-Fragments. Nach einander sucht er darzulegen: 1) Die Presbyter, von welchen in dem Fragment die Rede ist, können jedesmal sowohl Personen gewesen sein, mit welchen Papias persönlich verkehrt hatte, als andere, deren Mittheilungen und Berichte er aus zweiter oder dritter Hand empfangen hatte. Papias war wahrscheinlich nicht zufrieden mit der herrschenden Auffassung des Christenthums, worin er eine Entartung des ursprünglichen sah und nahm bereits Bedacht darauf, das echte apostolische Christenthum zu lehren. Dazu befragte er die Bücher, welche in seinen Bereich kamen, namentlich die, welche von vertrauten, bis in die apostolische Zeit reichenden Verfassern herrührten; zugleich benutzte er jede Gelegenheit, welche die Ankunft von einem oder mehreren Presbyter-Lehrlingen ihm bot, um aus der echten, mündlichen apostolischen Tradition den Schatz seiner Kenntniss zu vermehren. 2) Mit *ἄτε . . . λέγουσιν* nimmt Papias den Faden seiner Betrachtung wieder auf und giebt an, was vor und über allem Ziel und Zweck seines *ἀναζητεῖν* war, nämlich, zu wissen, was die noch lebenden Schüler des Herrn, Aristion und der Presbyter Johannes bezeugten. 3) Den Ausdruck *φωνῇ ζῶσα καὶ μένουσα* dürfen wir nicht zu weit und unbestimmt von der mündlichen Ueberlieferung im Gegensatz zur Schrift auffassen, sondern müssen ihn bedeutend beschränken. 4) Dass Papias das vierte Evangelium nicht gekannt hat, ist bewiesen („Theol. Zeitschrift“ 1876, S. 173—206. 281—315).

Bei der Entwicklung der letztgenannten Behauptung hatte Straatman die Auffassung vertheidigt, dass das vierte Evangelium für das Werk des Presbyters Johannes gehalten werden müsse. Martens wandte sich dagegen, bestritt einen Theil der durch Straatman gegebenen Darlegung in „Ein neuer Beweis aus dem Papias-Fragment gegen die Echtheit des vierten Evangeliums“ (Studien 1877, S. 58—91) und suchte auszuführen, dass nicht der geringste Grund vorliege, für den Johannes des vierten Evangeliums den Presbyter zu halten,¹⁾ in: „Der Ursprung des vierten Evangeliums“ (ebda 1877, S. 225—46). Stemler hatte mit Rücksicht auf Straatman's Kritik eine verneinende Antwort gegeben auf die Frage: „Ist das Papias-Fragment genau exegetisch erklärt?“ (ebda 1876, S. 199—204).

Die neue Studie von Weiffenbach: „Die Papias-Fragmente über Marcus und Matthäus“ (1878) fand einen dankbaren Berichterstatter, der sich jedoch einige Bedenken erlaubte erstens in Dr. J. J. Prins (Theol. Zeitschrift 1878, S. 643—52), und darauf in Dr. Martens: „Das Zeugniß des Presbyters über Markus und Matthäus“ (Studien 1879, S. 68—81).

Bei Behandlung der Johanneischen Frage hatten viele Gelegenheit, ihre Meinung über den Paschastreit auszusprechen. A. H. C. van Leeuwen lenkte speziell darauf die Aufmerksamkeit in seinem: „*Specimen historico-theologicum de sacris Paschalibus in ecclesia Christiana, saeculo primo et secundo*“ (1860), von Wallon gleichzeitig mit Hilgenfeld's Buch über den Paschastreit besprochen (Theol. Beiträge 1861, S. 45—84) und besonders günstig angekündigt (Wahrheit in Liebe 1861, S. 349—53). Van Leeuwen behauptete: die Klein-Asiaten feierten ihr Paschafest im Anschluss an die Juden den 14. Nisan, nicht als Sterbetag Jesu noch zur Erinnerung an die Einsetzung des Abendmahls, sondern im Allgemeinen an die Bedeutung des Todes, der Auferstehung und des himmlischen Lebens Jesu. Zu Rom wählte man dazu im 2. Jahrh. bestimmte Tage, für das Gedächtniß des Todes Jesu den Tag der Vorbereitung nach dem 14. Nisan, der Auferstehung den darauf folgenden Sonntag. Die Ver-

1) Man erinnere sich hier auch des oben, S. 306 erwähnten Urtheils von Thoden van Velzen.

schiedenheit in der alten Christenheit betraf also nicht den Sterbetag Jesu, und aus der Thatsache, dass Johannes das Passahfest mit den Juden feierte, folgt nicht, dass Jesus nach ihm den 14. Nisan gestorben ist, noch dass er der Verfasser des vierten Evangeliums nicht sein kann.

Eine anscheinend merkwürdige Entdeckung machte einige Jahre später J. C. Diehl. In einer besondern Schrift: „Der 15. Nisan, auch nach Johannes der Todestag Jesu“ (1868) theilte er sie mit. Der erste Tag des Festes soll nämlich nicht der 15., sondern der 14. Nisan und dieser 14. ein Ruhetag gewesen sein, an welchem nicht Recht gesprochen wurde; überdies soll der vierte Evangelist ebenso wie die Synoptiker die Kreuzigung nicht auf den 14., sondern auf den 15. angesetzt haben. Stemler wies diese Probe zur Auflösung der Hauptschwierigkeit gegen die Echtheit des vierten Evangeliums nachdrücklich ab (Theol. Beitr. 1869, S. 181—7). Ein Ungenannter zeigte ihre absolute Unbedeutendheit an (ebda 1870, S. 107—20). Inzwischen hatte L. L. Dibbits in einem unbewachten Augenblick ihr Lob gesungen (Glaube und Freiheit 1869, S. 114—30), und dies bewog Kuenen, eine vernichtende Kritik zu schreiben, welche ihren bleibenden Werth behält als Verhandlung über: „Der erste Tag des Festes der ungesäuerten Brote“ (Theol. Zeitschrift 1869, S. 267—286).

Später hat Straatman noch einmal eingehend „den Streit über das Passahfest“ besprochen. Er glaubt, derselbe sei von Baur nicht richtig vorgestellt. Weitzel soll uns auf die rechte Spur gebracht haben mit seinem Versuch, den ganzen Unterschied zwischen Osten und Westen zu erklären für eine ganz zufällige Abweichung in der Form betreffs des Fastens. Doch blieb auch Weitzel noch im Irrthum. Die Frage blieb unbeantwortet: Warum brachen die Christen im Osten am 14. Nisan, welchen sie als Todestag Jesu betrachteten, das Fasten ab, im Gegensatz gegen die im Westen herrschende Gewohnheit, die solches erst am Ostersonntag erlaubte? Straatman meint, dass die Antwort abhängig scheine von der Bedeutung, welche in der alten Kirche das Fasten habe. War dies ein Beweis von Freude und Dankbarkeit, so soll der Unterschied darauf reducirt sein, dass

in der östlichen Kirche die Freude der Gläubigen über das Werk der Erlösung an den Sterbetag, in der westlichen dagegen an die Auferstehung Jesu geknüpft ward. Asien betrachtete dann den Tod Jesu als den Vollzug des Erlösungswerkes. Rom hielt dafür die Auferstehung. Halten wir nun den Gedanken fest, dass beide Parteien der Paulinischen Auffassung des Evangeliums zugethan waren, dass sie deshalb beide Jesus als das wahre Passahlamm betrachteten, beide auch von keiner judaistischen Gebundenheit an das Gesetz und seine Forderungen wissen wollten, und darum auch nicht daran dachten, das jüdische Passahfest als solches festzuhalten; ging also die ganze Bewegung vor sich ausserhalb des alten Gegensatzes zwischen Petrinismus und Paulinismus und bewegte sich innerhalb der Grenzen des Paulinismus, der sich zum katholischen Glauben entwickelt hatte: dann berührte, wie es scheint, der Streit über das Passahfest bloss die Frage, welche Beziehung für den Christen zwischen Tod und Auferstehung Christi bestand, ob nach dem Geiste des Paulus das Werk Christi vollendet war durch seinen Tod oder erst durch seine Auferstehung. So aufgefasst, musste jedoch der Streit gewiss im Sinne von Rom entschieden werden und war Victor im vollsten Rechte gegenüber Polykarp. Doch kann diese Auffassung bei näherer Betrachtung nicht befriedigen; sie ist zu weit gefasst. Man muss, sich streng haltend an das Zeugniß des Irenäus, den Streit beschränken auf das Fortsetzen oder das Abbrechen des Fastens, welches dem in Osten und Westen an demselben Tage, nämlich am Sonntag nach dem 14. Nisan, gefeierten Passah voranging. Der Osten hielt sich an die alte Gewohnheit, herrührend aus der Zeit, da man das Passahfest am 14. Nisan feierte, an diesem Tage das Fasten zu beendigen. Der Westen brach konsequenterweise auch mit dieser Gewohnheit, als das Passahfest im Anschluss an die freisinnige, nämlich Paulinische Auffassung auf den darauffolgenden Sonntag verlegt war und hat selbstredend den Osten leicht von seinem Irrthum überzeugt, da man in der Hauptsache einstimmig war und der Unterschied im Grunde, um mit Irenäus zu reden, nur ein ἀδιάφορον betraf („Theol. Zeitschrift“ 1879. S. 598—619).

In einem folgenden Artikel, „die Bedeutung des Passahstreites für die christliche Theologie“ (ebda 1880. S. 303—336), hat Straatman nachgewiesen, welches Licht von seiner Auffassung des genannten Streites über mehr als eine noch nicht vollkommen aufgehellte Frage ausgeht, vor allem über die Sonntagsfeier, als nicht von den Aposteln herrührend, über die evangelischen Berichte über Jesu Auferstehung und über den Widerspruch zwischen den Synoptikern und das Johannesevangelium betreffs des Sterbetages Jesu.

Wenn man auf den Titel sieht, möchte man glauben, dass hier auch hingewiesen werden müsste auf „Der Kanon der hlg. Schrift in den ersten vier Jahrhunderten der christlichen Kirche“ von Dr. J. Cramer, besonders herausgegeben und als „Neue Beiträge“ 1883. I. S. 1—73. Aber diese Blätter behandeln nur die Entstehung des Dogmas von der Schrift. Sie zeigen die Thatsachen, dass als Kanon oder heilige Schrift für die Christen zuerst allein das A. T. galt, während allmählich einige, endlich alle neutestamentlichen Schriften an dieser Ehre theilnahmen. Für die Geschichte des Kanons haben sie keinen unmittelbaren Werth und ebensowenig für die Kritik des Ganzen oder eines seiner Theile. Wichtiger ist der zweite Theil dieser Studie: „Die römisch-katholische und die alt-protestantische Beurtheilung der Schrift“ (ebda III. S. 1—83). Diese geschichtliche Untersuchung erkennt völlig und handhabt gelegentlich die Rechte der Kritik, während der Verfasser, dogmatische Verirrungen abweisend, die Lehre der Schrift, des Kanon und der Inspiration beschreibt: in der Kirche des Mittelalters; nach dem Concilium Tridentinum; in der Reformationszeit im Allgemeinen und insbesondere nach Luther, Calvin, den Bekenntnisschriften der lutherischen und der reformirten Kirche; endlich bei den protestantischen Theologen des 16. und des 17. Jahrhunderts. Ein dritter oder letzter Theil wird die „Geschichte des Dogma's der Schrift von Semler bis auf unsere Zeit“ geben.

Zierikzee, Juli 1883.

(Fortsetzung folgt.)

Zwei deutsche Patriarchen in Ostrom.

Von

Prof. Dr. Gelzer

in Jena.

Im vierten und fünften Jahrhundert treffen wir nicht nur in Westrom, sondern ebenso im Osten zahlreiche Germanen in den angesehensten Aemtern des Reiches. Die Zahl ihrer Niederlassungen daselbst war nicht gering; um so mehr muss es auffallen, dass wir nicht auch Deutsche als kirchliche Dignitäre antreffen. Mit der landesüblichen Aushülfe, sie seien Arianer, kommt man nicht aus; denn eine orthodoxe Minorität wenigstens gab es sicher unter den *foederati* Ostroms. Zeugniß legt die schöne Predigt des grossen Johannes Chrysostomos ab Nr. VIII unter den *Homiliae XI hactenus non editae*.¹⁾ τοὺν αὐτοῦ ὁμιλία λεχθεῖσα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ ἐπὶ Παῦλον, Γότθων ἀναγνόντων καὶ πρεσβυτέρων Γότθου προσομιλήσαντος. Mit Recht sagt Montfaucon l. c. p. 321: *Homilia rem prorsus insolitam nobis exhibet atque inauditam*, wie denn überhaupt dessen kurzes, aber die Bedeutung der Homilie treffend zusammenfassendes Monitum hier zu vergleichen ist. Der griechische Patriarch der Hauptstadt predigt vor und neben Gothen. In der That ist auch, wenn nicht alles trügt, sein elfter Nachfolger ein Gothe. Er heisst Φρανίτας bei *Evagr. hist. eccl.* III, 23, *Theophan. ed. de Boor* S. 133, 8, bei Nikephoros Φράιτας. Er regiert 489 drei Monate.²⁾ Der Name ist gothisch, und ich vermuthe, dass wir es mit einem Enkel

1) *Joannis Chrysostomi opera omnia*; opere et studio B. de Montfaucon Paris 1735. T. XII. pg. 371 sqn.

2) nach Euagrius vier.

des hochberühmten *magister militum* unter Arcadius und Konsul 401 zu thun haben, welcher gegen die Banden seines Landsmannes Gainas das Reich rettete und durch eine elende Hofintrigue später seinen Tod fand. Suidas s. v. *Φράβιδος*, welcher, wie fast alle Nachrichten über diesen merkwürdigen Mann, auf Eunapius von Sardes zurückgeht, sagt: *ἦν δὲ Ἕλληνα τὴν θρησκείαν*, und aus derselben Quelle Zosimos V, 20: *Φραουῖτον ἄνδρα βάρβαρον μὲν τὸ γένος, Ἕλληνα δὲ ἄλλως οὐ τρόπῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ τῇ προαίρεσει καὶ τῇ περὶ τὰ θεῖα θρησκείᾳ*. Wahrscheinlich wird sein Heidenthum mit als Anlass zum Sturz benutzt worden sein; sein Enkel flüchtete sich, wie so oft Söhne gestürzter Kaiser und Granden¹⁾ vor den Gefahren der Welt in das geistliche Gewand; er ward *πρεσβύτερος τῆς ἀγίας Θέκλης Συγκῶν* und endlich Patriarch von Neurom.

Von seinem kurzen Pontifikat berichtet Theophanes ohne Frage nach Theodoros Anagnostes nicht eben Rühmliches. Seine an Felix nach Rom geschickten Synodika enthielten die Mittheilung, dass er mit ihm, nicht aber mit Petros Mongos communicire, das Umgekehrte schrieb er an Petros Mongos. Die Orthodoxen schickten indessen eine Kopie der nach Alexandreia gerichteten Synodika an Felix, sodass dieser die Apokrisiarier des Fravitas nicht annahm. Die Erzählung ist eine tendenziöse Lüge der Römlinge. Die Intrigue ging, wie in den Zeiten des Akakios, zweifellos von den *Ἀκρίμητοι* aus. Nach Euagrios²⁾ hatten sie damals gegen Akakios nichts vorbringen können, als dass er den Namen des Petros Mongos in die Diptycha eingetragen habe. Darin handelte er vollkommen correct, da Petros das Henotikon recipirt und die Proterianer in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen hatte (Euagr. III, 12). Dass das Henotikon ketzerisch sei, ist eine Laune Roms, wie Natalis Alexander, Pagi und Assemani zugeben. In Rom, wo man ausser zu Leo's Zeiten in dogmaticis niemals besonders gut unterrichtet war, liess man sich durch den

1) Vgl. Verhandlungen der Philologenvers. zu Gera, 1878. S. 39 Anm. 13.

2) III, 18.

alexandrinischen Intrusus, Johannes Tabennesiotos und die Abgesandten des Kyrillos vom Akoimetenkloster zu einem höchst thörichten Schritte hinreissen. Begreiflicher Weise liess sich dadurch Akakios in seiner verständigen Kirchenpolitik nicht beirren, und dass Fravitas ihm darin konsequent folgte, macht ihm alle Ehre. Leider hat Euagrios die Synodika des Fravitas und des Petros διὰ τὸ μακρὸν τῆς λέξεως nicht seinem Geschichtswerke einverleibt. Wenn übrigens Jemand eine Schuld trifft, so ist es Petros, welcher nach Euagrios in seinem Schreiben das Chalcedonense verdammt. Das Henotikon hatte dessen den ganzen Orient verwirrende Haarspaltereien mit Stillschweigen übergangen; darum konnte sich Petros, als Anhänger des Henotikons, für berechtigt halten, dasselbe zu verdammen. Etwas Ähnliches von Fravitas wird nicht gemeldet; er hatte ihm nur ganz korrekt die Kommunion angeboten. Alles Weitere sind Verdrehungen der römisch gesinnten Fanatiker.

Einz weiter Deutscher scheint mir nun das berühmte Haupt der monophysitischen Partei in Aegypten, Timotheos zu sein, welcher erst Mönch, dann alexandrinischer Presbyter nach Proterios' ¹⁾ Ermordung Patriarch von Alexandria 458—460 und 476 (Theoph. 475) bis 480 (Theoph. 477) war. Dieser führt nun in den meisten Ausgaben der einschlagenden Geschichtsquellen und in den landläufigen Handbüchern den Beinamen ὁ Ἀλιουρος. Da wir nun glücklich eine kritische Ausgabe des Theophanes endlich erhalten haben, zeigt es sich, dass sein Beiname vielmehr nach dem übereinstimmenden Zeugnisse der Handschriften: Ἰλοῦρος, Ἐλοῦρος, Ἐλουρος oder Ἐλουρος lautet. cfr. Theoph. S. 111, 9, 13, 26; 112, 5; 121, 5, 15, 17, 19; 125, 19. Ἐλουρος heisst er auch

1) Trotz seines Märtyrertodes, seiner Orthodoxie und seiner Verdienste um die Rektifizierung des Osterzyklus ist Proterios ein kleiner Mensch. Vorher Archidiakonus und rechte Hand des Dioskors verrieth er seinen Herrn und trat im geeigneten Moment zur Gegenpartei über, um die reiche Beute des alexandrinischen Patriarchats einzuheimsen. Sein scheusslicher Tod war also nicht ganz unverdient und die furchterliche Wuth der Monophysiten nicht entschuldbar, aber erklärlich. cfr. Eutychii ann. T. II, pg. 96 ed. Pococke.

in dem auf des Zacharias von Mitylene monophysitische Kirchengeschichte zurückgehenden Patriarchalverzeichnisse des *χρονογραφῆον σύντομον*. (Euseb. ed. Schoene I. App. S. 73). Ich sehe nicht, warum man gegen die Handschriften aus ihm absolut einen Kater machen soll. Timotheos war vielmehr seiner Abstammung nach ein Heruler. Die Namensform *Ἐλουροι* bietet kein Geringerer als der Chronograph Dexippos (Steph. Byz. s. v.), wo die Richtigkeit der Lesart durch die alphabetische Reihenfolge feststeht. *Ἐλουροι, Σκυθικὸν ἔθνος, περὶ ᾧν Ἀέξιππος ἐν χρονογράῳ ἱβ'.* Die Namensform ist ferner gesichert durch die Ableitung von *ἔλος* Et. M. s. u. Ablavius bei Jordanis de reb. Get. c. 43. Moschopulos Sched. p. 194. Arcadius p. 72, 27. Die Form ist damit hinreichend beglaubigt. Die Heruler als römische Foederati sind aus Ammian, der Notitia Dignitatum und Prokopios bekannt genug. Was hat es da Wunderbares, dass ein solches deutsches Soldatenkind in die nitrischen oder sketischen Mönchskolonien verschlagen und schliesslich mit einigen Hindernissen zum alexandrinischen Patriarchat befördert ward. Der griechische Name für den Deutschen ist natürlich anstandslos. Gleichfalls ein Heruler, der comes Vitalianus, führt einen lateinischen. Ammian. Marcell. XXV, 10, 9

Replik auf die „Erklärung“ des Herrn Dr. B. Weiss.

Von

W. Weiffenbach.

Herr Dr. B. Weiss will am Schlusse seiner „Erklärung“ (Prot. Jahrb. 1883. S. 528) — auf deren übrigen Inhalt meine Replik in der „Prot. Kirchenz.“ 1883, S. 703f. Antwort gegeben hat — den von mir erhobenen Vorwurf der „Ungerechtigkeit“ und der „Unwahrheiten“ in seiner Recension meiner Schrift: „Die Papias-Fragmente über Markus und Matthäus“ bis auf gegebenen „Nachweis“ dahingestellt sein lassen. Er hat das volle Recht zu dieser Forderung, und ich komme im Folgenden der Pflicht ihrer Erfüllung nach.

Dr. Weiss bricht sowohl in formeller als in materieller Hinsicht den Stab über meine Schrift, und zwar in einer Weise, die durchaus die Grenzen der „Gerechtigkeit“ und der „Wahrheit“ überschreitet. Zwar den Tadel noch nicht überwundener „ermüdender Breite“, den von meinen Recensenten ausser Weiss nur noch Grimm (Jen. Lit.-Z. 1878, Nr. 51), aber in unendlich massvollerer Weise erhoben hat, nehme ich in dieser Beschränkung unbeschen ohne Widerspruch hin. Dass aber meine Schrift an „endlosen“ Wiederholungen leide, und ich darin sogar „weitläufige Betrachtungen über den Gang der eigenen Untersuchung“ anstelle: das hat nur Weiss' überscharfsichtiges Auge entdecken können, und den Beweis für diese Behauptung ist er seinen Lesern leider schuldig geblieben. Nicht minder auch den anderen für den viel schwereren Vorwurf, dass ich „das Unrichtige nicht mehr von dem Entscheidenden zu sondern wisse“, sowie dass

sich in meinem Buche „Kleinigkeitskrämerei“ breit mache. Wenn Weiss hierfür eine $1\frac{1}{2}$ Zeilen starke Anmerkung (1. auf S. 37), worin ich eine falsche Schreibung, bzw. Accentuirung des Wortes „ἐρμηνευτής“ nicht „aufrücke“, sondern kurzerhand und ohne böse Nebenabsicht corrigire, als Beleg citirt: so ist das nur eine zwar recht landläufige, aber darum keineswegs sehr edle Recensenten-Gepflogenheit, die trotz leerer Büchse sich mit einem „z. B.“ die Miene giebt, als hätte sie noch einen ganzen Vorrath von Exempeln auf Lager, wolle aber den Leser nicht damit behelligen. Ich aber bin begierig, weitere Proben, die meine „συναγωγή τὸν νοῦν“ erweisen sollen, zu erhalten.

Eine Schrift, welche angeblich so grosse formellen Mängel an sich trägt, sollte billigerweise den Leser durch um so grössere Sorgfalt, Pünktlichkeit und Genauigkeit bezüglich des Inhalts entschädigen. Letztere Eigenschaft haben nun auch die übrigen Herren Recensenten, denen ich hierfür von Herzen dankbar bin, meinem Buche übereinstimmend nachgerühmt; nur Weiss vermisst auch sie an zahlreichen Stellen desselben, allerdings merkwürdigerweise immer blos da, wo ich seine Evangelien-Ansichten wiedergebe. „Wäre, sagt er, darüber Alles mit derselben Accuratesse behandelt, so müsste man es sich ja zuletzt gefallen lassen, aber Referent z. B. findet auf wenig Seiten seine Ansicht theils thatsächlich unrichtig (S. 57), theils ungenau (S. 65) und missverständlich (S. 72) wiedergegeben.“ Auch S. 82 findet sich „wieder eine der Ungenauigkeiten, an denen es bei W. trotz aller sonstigen Akribie nicht fehlt“. Ja einmal hat er sogar, wie „seine Gegenbemerkungen auf S. 95 zeigen“, „meine Beweisführung in dieser Beziehung nicht verstanden“. Angesichts dieser in der That starken Vorwürfe, welche mit einer Ausnahme in die Form blosser Versicherungen gekleidet sind, habe ich sämmtliche einschlägigen Stellen nochmals nachgelesen. Und das Resultat? Von einem Falle abgesehen, wo ich mir allerdings ein kleines Versehen habe zu Schulden kommen lassen — wofür ich Herrn Dr. Weiss aufrichtig um Entschuldigung bitte — bleibt von seinen gegen die „Accuratesse“ und „Akribie“ meines

Buches gerichteten Vorwürfen Nichts, rein gar Nichts bestehen. Jener eine Fall ist folgender: Auf S. 57 lasse ich Weiss (ebenso wie Steitz) behaupten, das vom 2. Satze des Fragmentes über Markus an Folgende zwecke vornehmlich darauf ab, die Unvollständigkeit der Markus-Aufzeichnungen zu „entschuldigen“. Es gilt dies aber strenggenommen nur von Steitz, während, wie **ich ja selber** auf S. 18, Anm. 1 **richtig** angegeben habe, Weiss nur behauptet: Papias suchte (im Satz 2 und 3) die Markus-Schrift gegen den Vorwurf (sc. οὐ μέντοι τάξει), den ihm die Mittheilung des Presbyters (im Satz 1) zu enthalten schien, zu „vertheidigen“ und jenen Vorwurf zugleich auf Einiges „einzuschränken“. Ich hätte also auf S. 57, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, hinter „Unvollständigkeit“ noch die Worte „bzw. Ordnungslosigkeit in einigen Stücken“ hinzufügen sollen. — Ueber das Recht der übrigen Vorwürfe von Weiss urtheile der Leser selbst!

Auf S. 72 soll ich Weiss' Ansicht „missverständlich“ wiedergegeben haben. Ich schrieb dort: „Während — — der Text sagt, Markus habe die Worte und Thaten Christi nicht in geordneter Darstellung geschrieben, hat umgekehrt der Klostermann'sche Markus — Anm.: Ebenso auch Weiss — es grade unternommen, die überlieferten petrinischen Notizen in eine τάξις zu bringen.“ — Nun lesen wir bei Weiss (Mk.-Ev. S. 21): „So blieb dem Erzähler (sc. Markus) nichts übrig, als die gleichartigen Ereignisse in sachlich geordnete Gruppen zusammen zu stellen“ u. s. w., S. 26: „Das Eigenthümlichste aber in seiner Composition ist die Art, wie Markus durch die Reihenfolge seiner — — Erzählungsgruppen den pragmatischen Fortschritt, in dem sich nach seiner Anschauung das öffentliche Leben Jesu entwickelte, zur Anschauung bringt“, und S. 16: „Hier (sc. bei der „apostolischen Quelle“ oder dem Ur-Matthäus) war für Markus der weiteste Spielraum gegeben — — — das dort aphoristisch aneinandergereiht nach den leitenden Gesichtspunkten seiner Darstellung zu gruppiren“, Sprüche, Spruchreihen und Parabeln „seiner Erzählung einzureihen“ u. s. w. Vgl.

auch Matth.-Ev. S. 9, wonach sogar der erste Evangelist „pragmatischen Zusammenhang und biographische Vollständigkeit in seine eigene Schrift erst aus Markus herzubrachte“. Wo bleibt, fragen wir angesichts dieser *verba ipsissima* von Weiss, unsere „missverständliche Wiedergabe“?

„Ungenau“ soll ich Weiss' Ansicht auf S. 65 mit den Worten referiren: „Auch Weiss ist der Ansicht, in den folgenden Sätzen (sc. Mithin hat Markus in keiner Weise sich verfehlt, wenn er so, wie er sich dessen entsann, Einiges niederschrieb u. s. w.) suche Papias gegen den Vorwurf, den ihm die Mittheilung seines Gewährsmanns (sc. des Presbyters) zu involviren schien, den Markus zu vertheidigen und zugleich jenen — nach Weiss vom Presbyter sicher gar nicht beabsichtigten — Vorwurf auf die Verwendung und Einordnung der Herrnworte und damit auf nur Einiges einzuschränken.“ Da ich hier Weiss' Ausführung, von einigen unwesentlichen oder für diesen Zusammenhang überflüssigen Ausdrücken abgesehen, wörtlich wiedergegeben habe: so kann ich den Leser nur bitten, selber die Weiss'schen Worte (Mk.-Ev. S. 2, Anm. 1) nachzulesen, ob er etwa auch nur einen Schatten von Unterschied zwischen dem Original und der Wiedergabe entdecken kann?

Steigen wir die Klimax meiner Verfehlungen gegen Weiss weiter hinauf, so soll es „wieder eine“ der bei mir nicht seltenen „Ungenauigkeiten“ sein, wenn ich auf S. 3. 82 u. ö. Weiss imputire, er fasse den Ausdruck „*λόγια*“ von einer auch erzählende Elemente enthaltenden Schrift. — Nun enthielt aber die zu den „geschichtlichen Quellschriften“ gerechnete (Mk.-E. S. 15, Anm. 1) älteste „apostolische“ oder Matthäus-Quelle nach Weiss' ausdrücklicher Versicherung (S. 15f.) neben und zwischen dem Redestoff „eine Anzahl von eben so locker aneinandergereihten Erzählungen und selbst kleineren Erzählungsgruppen“ — — — „so dass also die papianische *σύνταξις τῶν λογίων* höchstens *a potiori* als Spruchsammlung bezeichnet werden kann“. Und nach Matth.-Ev. S. 3 ist „mit dieser Charakteristik (sc. als *συγγραφή τῶν λογίων*)

jener Apostelschrift zwar gegeben, dass der Hauptgesichtspunkt derselben die Aufbewahrung der Aussprüche Christi war, keineswegs aber ausgeschlossen, dass dieselbe auch erzählende Elemente enthielt.“ Hat, wenn „mit der Charakteristik“ als **Logien**-Schriftwerk keineswegs ausgeschlossen wird, dass die Apostelquelle „auch erzählende Elemente“ enthielt, Herr Dr. Weiss den Ausdruck „τὰ λόγια“ oder noch schärfer ausgedrückt: *Logien-Syngraphe* von „einer auch erzählende Elemente enthaltenden Schrift“ verstanden oder nicht?

Auf S. 95 endlich soll ich laut meiner Gegenbemerkungen die Weiss'sche „Beweisführung in dieser Beziehung“ nicht einmal verstanden haben. Ich erklärte es dort für unzulässig, mit Weiss das ἐρμηνεύειν ausschliesslich oder auch nur vorzugsweise von „mündlichen Uebertragungen“ der Logien-Schrift in's Griechische zu verstehen und des Wortes Beziehung auf schriftliche Uebersetzungen als unmöglich zu bezeichnen. Wenigstens schien mir der von Weiss (Matth.-Ev. S. 2) hierfür geltend gemachte Grund, nämlich der Hinweis auf den „nicht auf die Schrift nach ihrer formellen Seite, sondern auf ihren Inhalt (ἡ ἐρμηνεύσε δὲ αὐτά, sc. τὰ λόγια) bezüglichen Ausdruck“, in keiner Weise durchschlagend zu sein, da es schriftliche Uebersetzungen doch nicht blos mit der „formellen Seite“ des Originals zu thun hätten. Auf die Gefahr hin, nochmals des Unverstandes bezichtigt zu werden, gestehe ich, auch heute noch keiner anderen Schlussfolgerung aus der Weiss'schen „Beweisführung“ fähig zu sein. Sollte gleichwohl ein tieferer Sinn unter der Hülle des äusseren Buchstabens schlummern, so bitte ich um gütige Belehrung, damit meine Augen nicht länger gehalten bleiben.

Ich bin mit meinem Nachweise zu Ende, da hier nicht der Ort und es im Augenblick auch nicht meine Absicht ist, nochmals auf eine materielle Auseinandersetzung mit Weiss' abweichenden Ansichten einzugehen und auch seine (sehr ungefährlichen) sachlichen Angriffe auf meine nach Dr. Grimm's Ansicht mit „siegreichen Gründen verfochtene Erklärung“ der Papiasfragmente und auf meine daraus gezogenen

Folgerungen abzuweisen. Ich wollte nur das kritische Verfahren des Recensenten Weiss gegen mich beleuchten und durch wortgetreue Mittheilung des erforderlichen Materials dem theologischen Publikum selber das Urtheil ermöglichen, ob die schweren Vorwürfe des Herrn Dr. Weiss gegen mein Buch berechtigt sind, und ob er zu den „billigen Beurtheilern“, denen er sich beizuzählen scheint, in der That gehöre?

Indem ich somit *a lectoribus male informatis ad lectores melius informatos* appellire, sehe ich dem Richterspruche des unbefangenen theologischen Publikums in Ruhe entgegen. Für mich selber ist die Sache hiermit abgethan.

Zu des Apollinarios von Laodicea Schrift „Ueber die Dreieinigkeit“.

Von

Dr. Johannes Dräseke.

So lange eine Ausgabe der sämmtlichen Schriften des Apollinarios, der dichterischen wie der prosaischen, der vollständigen wie der nur in Bruchstücken erhaltenen, nichts als ein frommer Wunsch ist: so lange wird es nöthig sein, auf den schriftstellerischen Nachlass des grossen Laodiceners zurückzukommen, ihn nach Möglichkeit zu ordnen, Dunkelheiten in demselben aufzuhellen und unzureichend Bekanntes oder unübersichtlich Erhaltenes hervorzuziehen und in hellere Beleuchtung zu rücken. Auf die letztere Mühwaltung hat des Apollinarios Schrift „Ueber die Dreieinigkeit“, welche ich aus der unter des Justinus Namen erhaltenen „Glaubenserklärung“, als der weitschichtigen Bearbeitung eines Apollinaristen, herausgeschält zu haben glaube,¹⁾ unter allen Resten der schriftstellerischen Thätigkeit des Laodiceners den grössten und berechtigtesten Anspruch. Von keinem Werke desselben lässt sich eine der Zeit nach längere und, sehen wir von der einst bei Lebzeiten des Apollinarios besonders in Kappa-

1) In meinen beiden Abhandlungen „Die doppelte Fassung der pseudojustinischen *Ἐκθesis πίστεως ἡτοῦ περὶ τριᾶδος*“ und „Apollinarios von Laodicea der Verfasser der echten Bestandtheile der pseudojustinischen Schrift *Ἐκθesis πίστεως ἡτοῦ περὶ τριᾶδος*“ in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. VI.

docien stark verbreiteten Schrift desselben „Erweis der Fleischwerdung nach dem Bilde des Menschen“ ab, auch kirchlich bedeutungsvollere Wirksamkeit nachweisen als von dieser. Die Ausgabe von Otto's, auf die ich im Uebrigen verweise, giebt im Einzelnen davon eine Anschauung, der es nur an der nöthigen Klarheit gebricht, um den Einfluss und die Bedeutung der echten, von dem gelehrten Herausgeber in ihrer eigenthümlichen Besonderheit freilich nicht erkannten Schrift, welche der pseudojustinischen „Glaubenserklärung“ kunstvoll eingefügt erscheint, in ihrem vollen Umfange zu ermessen. Ich lasse deshalb zunächst hier in Kürze eine planmässige Uebersicht über die aus dem ersten wie zweiten Theile der echten Schrift von kirchlichen Schriftstellern entnommenen Anführungen, unter gleichzeitiger Berücksichtigung der unechten Einschaltungen, folgen.

Die Anführungen aus dem zweiten, mehr christologischen Theile der Schrift überwiegen bei weitem die aus dem ersten, rein trinitarischen. Aus letzterem, und zwar aus ausschliesslich dem echten Text angehörigen Aussprüchen des 7., 8. und 9. Kapitels zusammengestellt, findet sich, wie Caspari in seinen „Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel“ (Christiania, 1879) S. 261, Anm. und S. 317 mittheilt (vgl. auch von Otto in seiner Ausgabe zu Kap. 7. n. 30, S. 26), im Cod. 288 der Moskauer Synodallbibliothek ein die Ueberschrift *Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος* tragendes Bekenntniss, das nur darin von dem überlieferten Text abweicht, dass es hinter den Worten des 9. Kapitels n. 21: *φῶς ἐκ φωτός, γεννητῶς ἐξέλαμψεν, τὸ δέ, φῶς μὲν ἐκ φωτός καὶ αὐτό, οὐ μὴν γεννητῶς ἀλλ' ἐκπορευτῶς προῆλθεν* noch die in der *Ἐκθesis* sich nicht findenden Worte folgen lässt: *Ἄλλο γὰρ λόγος καὶ ἄλλο πνεῦμα. Ἐκ τοῦ λόγου καὶ τοῦ πνεύματος ἀνθρώπου ἰκανῶς καὶ ὥδε παραστῆσαι εἰκόνα.* Gleichfalls eine Anführung aus dem ersten Theile hat Mössinger (*Monum. Syr. II*, S. 9) in einem *Cod. Vat. syr.* Nr. 146 nachgewiesen (Harnack, „Texte und Untersuchungen z. Gesch. d. altchristl. Literatur“. I, S. 165, Anm. 152).

Im zweiten Theile der Schrift treffen wir die ersten

aus dem durch Einschaltungen erweiterten Texte entnommenen Anführungen. Es sind dies a) Kap. 10, n. 2: τότε δὴ . . . οὐσιώσας bei Anastasios und Leontios; b) Kap. 10, n. 17: Ὄταν . . . ὁμολογήσεις bei Leontios, Anastasios, Nikephoros, Theorianos, desgleichen innerhalb derselben Stelle die Worte Ὄταν . . . λεγόμενα und ἐκάστης . . . γύσεως bei Leontios. — Die folgenden Anführungen sind ausschliesslich dem echten Texte entlehnt. So findet sich Kap. 10, n. 6: Μέση . . . οὐσιώσας — von von Otto nicht erwähnt — in des Diakon Niketas Συναγωγῇ ἐξηγήσεων εἰς τὸ κ. Λουκᾶν ἄγ. εὐαγγ. (Mai, *Scr. vet. nov. coll.* IX, S. 640), Kap. 11, n. 9: Τινὲς . . . ἐθέλων ὑπέμεινεν bei Anastasios, der aus dem Rahmen derselben Worte noch einmal an anderer Stelle ὡς γὰρ εἰς . . . ἐνεργεῖ anführt. Die Worte ὡς γὰρ εἰς . . . ταπεινὰ παρεδέχετο erwähnt ferner Leontios mehr als einmal. Fast dieselbe Stelle ὡς γὰρ εἰς . . . διαφορᾷς ἀναφανήσεται findet sich endlich Syrisch in einem *Cod. Vat.* als eine Anführung aus *S. Iustini . . . de orthod. fide* Kap. 18. Aus Kap. 11, n. 45 führt Anastasios Ὁ δὲ Χριστὸς . . . ὁμοιοπαθεῖα an. Die Worte Kap. 12, n. 31: Ὡσπερ . . . τῷ λόγῳ γνωρίσειεν lesen wir mehrfach bei Leontios und Anastasios, Kap. 15, n. 1: Εἶπατε . . . προϊσχύμενοι bei Euthymios Zigabenos, Kap. 15, n. 17: Πάλιν . . . παρέσχηκεν bei Anastasios und Nikephoros. Die Worte Kap. 17, n. 3 schliesslich: Πῶς . . . καὶ οὐχ ὁμοίως werden von einem Anonymus als Ἰουστίνου angeführt in seinen *Loc. commun. theol.* in einem *Cod. Vindobon. theol. gr.* 169.

Wichtiger noch als diese Nachweisungen prüfend zu verfolgen erscheint es mir aber, von dem Inhalte der echten Schrift, welche einst die Aufschrift „Ueber die Dreieinigkeit“ trug, eine genauere Vorstellung zu geben, zumal da bei der Prüfung und Sichtung der handschriftlichen Ueberlieferung der Zusammenhang der Gedanken, wenn er auch überall nachgewiesen wurde, doch durch die Menge und den Umfang der zu berücksichtigenden Einschaltungen an Uebersichtlichkeit erheblich verloren haben dürfte. Apollinarios lehrt in seiner Schrift Folgendes:

Einen Gott zu verehren lehren uns die heiligen Schriften ^{2.} und die Unterweisungen der Väter. Es muss nämlich eine ³⁷² _c Hauptursache des Alls geben, damit nichts von aussen Hinzugekommenes das Gewordene schädige. Wäre irgend etwas von Anbeginn ausser Gott, so müsste man dies nothwendig als Gott anerkennen oder als eine andere Kraft. In beiden _d Fällen würde man sich mit Aussprüchen der heiligen Schrift in Widerspruch setzen, welche einerseits das uranfängliche Vorhandensein Gottes deutlich lehrt, andererseits das spätere Gewordensein und die Abhängigkeit alles Geschaffenen, der Engel sowohl wie aller sonstigen Kräfte von ihm an verschiedenen Stellen bezeugt. Gott ist also in Wahrheit Einer, ³⁷³ der im Vater, im Sohne und im heiligen Geiste erkannt wird. Denn da der Vater aus seinem eigenen Wesen den Sohn gezeugt hat und aus ebendemselben den heiligen Geist hat hervorgehen lassen, so muss nothwendig den eines und desselben Wesens Theilhaftigen eine und dieselbe Gottheit beigelegt werden. — Wie kann aber, sagt man, bei dem ^{3.} _B zwischen dem Zeugenden und dem Gezeugten, zwischen dem, was hervorgeht und dem, von welchem es hervorgeht, vorhandenen Unterschiede, der Sohn und der Geist eins mit dem Vater sein? Deswegen, weil die Ausdrücke „ungezeugt“ (*ἀγέννητον*), „gezeugt“ (*γεννητόν*), „ausgegangen“ (*ἐκπορευτόν*) nicht Bezeichnungen des Wesens (*οὐσίας ὀνόματα*), sondern der Daseinsweisen (*τρόποι ὑπάρξεως*) sind. Den Begriff der Wesenheit drückt der Name Gott aus, eine Bezeichnungs- _c weise, welche an dem Beispiele Adams veranschaulicht wird, der, was seine Daseinsform anlangt, nicht von einem anderen Menschen gezeugt ward, sondern, von Gottes Hand gebildet, _d in's Dasein trat, bezüglich seines Wesens aber, das ihm mit den von ihm Abstammenden gemeinsam ist, eben Mensch ist. Ein gleiches Verhältniss waltet ob bei Gott dem Vater. Hinsichtlich der Seinsweise ist Gott ungezeugt; sehen wir ³⁷⁴ auf sein Wesen, demgemäss er mit Sohn und Geist zu einer Einheit zusammengefasst wird, wird man ihn Gott nennen. Die drei Bezeichnungen *τὸ ἀγέννητον*, *τὸ γεννητόν* und *τὸ ἐκπορευτόν* _B dienen demnach zur Unterscheidung der Seinsweisen. Den Zügen eines Siegels gleich bezeichnet der Aus-

druck „ungezeugt“ die Hypostase des Vaters, hören wir das Wort „gezeugt“, so erweckt es uns den Begriff des Sohnes, die Bezeichnung „ausgegangen“ belehrt uns über die Eigenthümlichkeit des heiligen Geistes. — Die Einheit des Wesens^c des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes bliebe noch^{4.} zu erweisen. Zu diesem Zwecke ist etwas weiter auszuholen, damit keine unvermuthete Zwischenfrage den Zusammenhang der Untersuchung durchbreche, und zunächst alles Seiende^D zu sondern. Alles Vorhandene lässt sich theilen in Geschaffenes und Ungeschaffenes. Die ungeschaffene Natur ist zum Herrschen berufen, frei von jeder Nothwendigkeit, die geschaffene zur Dienstbarkeit und den Gesetzen jener unterworfen; jene ist unbeschränkt hinsichtlich ihres Wollens und Könnens, diese nur zur Erfüllung der ihr von der Gottheit³⁷⁵ zugewiesenen Obliegenheiten bestimmt und fähig. Von dieser Eintheilung aus sind die Aussprüche der heiligen Schrift daraufhin zu prüfen, zu welcher Gattung alles Seienden sie den Sohn und den heiligen Geist zu rechnen lehren. David zunächst, der in seinem Lobgesang auf die Schöpfung (Ps. 148)^B Alles besingt, was im Himmel und auf Erden, zählt ebendort den Sohn und den Geist nicht mit auf, offenbar weil sie mit der göttlichen Natur verbunden sind. In ähnlicher Weise^C aber zählte auch der Apostel (Röm. 8, 38. 39) Welt und Leben und Tod, Engel und Gewalten und Herrschaften, Gegenwärtiges und Zukünftiges, Hohes und Tiefes auf und schloss, nachdem er, dessen sich bewusst, dass er von dem, was zur geschaffenen Natur zu zählen, nichts vergessen, in^D der Form der Steigerung noch „eine andere Creatur“ hinzugefügt, seine Rede. Hätte er, der in diesem überschwänglichen Erguss seine unwandelbare Liebe zu Gott kund gab, nicht Sohn und Geist, wenn er sie als zu den geschaffenen³⁷⁶ Wesen gehörig gekannt hätte, auch mit allen den anderen^{5.} aufzählen müssen? — Es würde noch erübrigen zu zeigen, wie der Sohn und der heilige Geist mit der göttlichen Natur in eine Linie gestellt werden. Unser Herr Jesus Christus sagte nach seiner Auferstehung, ehe er zum Himmel auf fuhr: „Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker, und taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und

des heiligen Geistes“ (Matth. 28, 19). Und der Apostel sagt (2 Cor. 13, 13): „Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes, und zwar des Vaters, und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch allen.“ Und an einer anderen Stelle (Ephes. 2, 20—22): „Indem Jesus Christus selber der Eckstein ist, in welchem der ganze Bau ineinander gefügt wächst zu einem heiligen Tempel in dem Herrn, in welchem auch ihr mit erbauet werdet zu einer Wohnung Gottes im Geiste.“ Du siehst, wie er die Erbauung in Christo lehrend, durch welche wir Tempel des Herrn werden, neben jenem: „Ich will unter ihnen wohnen und wandeln und will ihr Gott sein“ (Lev. 26, 12), drei Personen in enger Verbindung uns einführt (*τὰ τρία συνημμένως ἡμῖν συνεισάγει πρόσωπα*). Denn Christus und Gott und der Geist, die eine Gottheit, wohnt, wie er damit lehrt, in uns, die wir der Gnade gewürdigt werden, der Wirksamkeit nach (*κατ' ἐνέργειαν*). Das erhellt auch aus einer anderen Stelle, wo er sagt (Ephes. 3, 14—17): „Deswegen beuge ich meine Kniee zu dem Vater, von welchem Alles, was einen Vater hat, im Himmel und auf Erden, den Namen führet, dass er nach dem Reichthum seiner Herrlichkeit euch geben möge, durch seinen Geist an dem innern Menschen mit Kraft gestärkt zu werden, um Christus wohnen zu lassen.“ Siehe, wiederum zeigt es sich, wie er bei Erwähnung des göttlichen Einwohnens den Vater, den Sohn und den heiligen Geist zusammenfasst. — Einen Gott also¹⁾ ziemt es sich zu bekennen, der im Vater, im Sohn und im heiligen Geist erkannt wird, so zwar,

1) Hier ist *τοῖνν* selbstverständlich Folgerungspartikel, wie auch gewiss im Anfang der Schrift *Ἐνα τοῖνν θεὸν σέβειν*. Aber schon Kap. 9, n. 7 οὕτω τοῖνν νοοῦμεν τὸν υἱὸν ἐκ πατρὸς γεγεννησθαι ist, was der alte, wohl durch die langen im 8. und 9. Kapitel befindlichen, von mir als Einschaltungen erwiesenen Auseinandersetzungen irregeleitete Uebersetzer nicht bemerkt hat, die Bedeutung des *τοῖνν* nicht die gleiche. Es wird da *τοῖνν*, genau ebenso wie an unzähligen Stellen des Demosthenes (vgl. u. A. Lept. §§. 5. 7. 8. 15. 18. 24. 41. 48. 49. 51. 105. 112. 118. 120. 136), als Uebergangspartikel gebraucht, um einen neuen, selbständigen Gedanken mit dem Vorhergehenden äusserlich zu verknüpfen.

dass wir, insofern er Vater, Sohn und heiliger Geist ist, darin die Hypostasen der einen Gottheit erblicken, insofern er Gott ist, darunter das wesenhaft Gemeinsame (*τὸ κατ' οὐσίαν κοινόν*) der Hypostasen verstehen. Denn die Einheit wird in der Dreiheit gedacht und die Dreiheit in der Einheit erkannt. Nach dem Wie? dieses Verhältnisses (*Καὶ πῶς τοῦτο*)
^B 8. möchte ich weder einen Anderen fragen, noch wäre ich selbst zu dem Wagniss im Stande, über unsagbare Dinge mit un-
^B 9. reiner Zunge zu reden. Zu begreifen suchen wir aber das
³⁸⁰
^B Gezeugtwerden des Sohnes aus dem Vater unter dem Bilde des Hervorleuchtens des Lichtes aus dem Lichte. Dies Bild nämlich genügt vollständig zur Veranschaulichung ihres Zusammenseins von Ewigkeit her, der Einerleiheit ihres Wesens und der Leidenslosigkeit der Zeugung. Denn wenn der Sohn ausgestrahlt wurde, so war er zeitlos mit demjenigen vereint,
^C der ihn ausstrahlte. Durch welche Zwischenzeit sollte denn auch des Lichtes Ausstrahlen unterbrochen werden? Und wenn er Licht vom Lichte ist, so liegt darin auch die Wesens-einerleiheit mit demjenigen, von welchem er zugleich gezeugt ist. Wenn aber auch das Gezeugte wiederum Licht ist, so ist die Zeugung eine solche, welche frei ist von jeglichem Leiden. Denn das Ausstrahlen des Lichtglanzes tritt nicht ein in Folge einer Trennung oder eines Ausflusses oder einer Unterbrechung, sondern geht aus seinem innersten Wesen leidenslos hervor. Dieselbe Anschauung halten wir auch betreffs des heiligen Geistes fest, dass nämlich dieser ebenso aus dem Vater stammt wie der Sohn, ein Unterschied ist nur in der Seinsweise desselben vorhanden. Der Sohn nämlich,
^D Licht vom Lichte, leuchtete kraft seiner Zeugung hervor, der Geist jedoch, zwar gleichfalls Licht vom Lichte, trat nicht durch Zeugung, sondern durch Ausgehen hervor: so ist er gleich ewig mit dem Vater, so eines Wesens mit ihm, so ist er leidenslos von ihm ausgegangen. So denken wir in der Dreiheit die Einheit und erkennen in der Einheit die
³⁸¹
^B Dreiheit. Und mit diesen Anschauungen von der heiligen Dreieinigkeit wollen wir in unserer Untersuchung nun zu der uns durch die Fleischwerdung des Logos zu Theil gewordenen Gnade (*ἐπὶ τὴν ἐξ οἰκονομίας χάριν τοῦ λόγου*) übergehen:

unsagbar zwar ist auch das Wesen der Fleischwerdung, aber wir wollen nach dem Masse unserer Kraft auch diese Frage untersuchen.

Da Adam durch seine Sünde sein Geschlecht dem Tode 10. unterwarf, und die gesammte Natur in Schuld verstrickt hat, so kam der Sohn Gottes, ohne den Himmel zu verlassen, zu uns herab; es war das nicht ein körperliches Hinabsteigen, sondern eine Willensthat des göttlichen Wirkens (*οὐ γὰρ ἦν σώματος ἡ κατάβασις, ἀλλὰ θείας ἐνεργείας βούλησις*). Der Vermittelung einer aus Davidischem Stamme entsprossenen Jungfrau bediente er sich zum Zwecke der Fleischwerdung ^c (*πρὸς τὴν τῆς οἰκονομίας χρεῖαν*) und in deren Leib wie ein göttlicher Same eingehend, bildete er sich seinen Tempel, den vollkommenen Menschen, indem er einen Theil der Natur jener nahm und zum Zweck der Bildung des Tempels wesentlich gestaltete. Mit diesem angethan in innigster Vereinigung, als Gott zugleich und als Mensch hervortretend, erfüllte er das Werk der Fleischwerdung unter uns (*τὴν καθ' ἡμᾶς οἰκονομίαν ἐπλήρωσεν*). Nach der Art und Weise dieser Vereinigung frage mich Niemand (*Καὶ μὴ με τις ἐρωτάτω* 11. *τῆς ἐνώσεως τὸν τρόπον*). Denn ich werde mich nicht scheuen, ³⁸² _B mein Nichtwissen zu gestehen, im Gegentheil mich vielmehr rühmen, dass ich an Geheimnisse glaube und in Dinge eingeweiht bin, die völlig zu durchdringen dem Menschengeniste versagt ist. Hoffe daher Niemand hierüber von mir oder einem Anderen etwas Deutliches zu erfahren. Einige haben ^c zwar die Vereinigung sich unter dem Bilde der Seele und des Leibes gedacht, und das Beispiel ist, wenn auch nicht in allen Stücken, so doch in etwas zutreffend. Denn wie der Mensch eine Einheit ist, in sich aber zwei verschiedene Naturen hat, eine denkende und eine das Gedachte aus- ^D führende, so hat der Sohn, gleichfalls eine Einheit mit zwei Naturen, der einen zufolge göttliche Zeichen gewirkt, der anderen zufolge Niedrigem sich unterzogen. Sofern er nämlich aus Gott stammt und Gott ist, wirkt er Wunder, sofern aus einer Jungfrau und Mensch, hat er Kreuz und Leiden mit natürlichem Willen auf sich genommen. Bis hierher ist das Beispiel zutreffend, bei weiterer Vergleichung treten

die Unterschiede hervor. Obgleich nämlich der Mensch zwei Naturen in sich aufweist, so ist er doch nicht zwei Naturen, sondern besteht aus zwei Naturen (*οὐ δύο φύσεις ἐστίν, ἀλλ' ἐκ τῶν δύο*). Dem wie der Leib aus Feuer, Luft, Wasser und Erde zusammengesetzt ist, man den Leib aber nicht Feuer oder Luft oder einen der anderen Grundstoffe nennen kann, so ist auch der Mensch, wenn er auch aus Seele und Leib besteht, doch ein anderer als die Urstoffe, aus denen er besteht. Ein anderes Beispiel möge dies noch deutlicher veranschaulichen. Wir erbauen ein Haus aus verschiedenen Rohstoffen und doch darf Niemand sagen, das Haus sei dasselbe wie die Rohstoffe, aus denen es besteht. Denn alsdann würde kein Grund vorliegen, auch die getrennten Stoffe schon vor dem Bau ein Haus zu nennen; vielmehr erst ihre Verbindung mit einander vollendet uns das Haus. Allerdings verbleiben auch nach Abbruch des Hauses die Rohstoffe in ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit, das Haus aber, sagen wir, ist vernichtet, da ja nur die Verbindung der Stoffe uns das Haus hergestellt hatte. So ist es auch mit dem Menschen. Trotzdem er aus Seele und Leib besteht, darf man ihn nicht mit einem dieser Bestandtheile als gleichbedeutend ansehen, sondern er ist etwas Anderes, ein Drittes, das aus der Verbindung der Seele mit dem Leibe sich vollendet. Dies erhellt daraus, dass nach eingetretener Trennung der Körper zwar, trotzdem er todt ist, in seiner eigenthümlichen Gestalt verharret, auch die Seele trotz der Trennung in einer ihrem Wesen entsprechenden Verfassung bleibt: der Mensch aber, das Ergebniss der Vereinigung beider, ist vernichtet. Christus aber ward nicht aus Gottheit und Menschheit zum vollkommenen Christus, gleichsam als ein dritter neben diesen beiden, sondern er ist Beides, Gott und Mensch (*ἀλλὰ καὶ θεὸς καὶ ἄνθρωπος ἐκότερα τυγχάνει*), und zwar wird er als Gott erkannt dadurch, dass er Wunder verrichtet, als Mensch aber zeigt er sich darin, dass seine Natur mit der unseren die gleiche Leidenfähigkeit theilt. Wenn nun auch die menschliche Seele kraft ihrer denkenden Natur vielfach die Leiden des Körpers vorherempfindet, also früher als der Körper wirklich leidet und gleichwohl auch nach dem thatsächlichen Eintritt

des körperlichen Schmerzes ununterbrochen mitleidet, so wird man eine ähnliche Behauptung in Bezug auf die Gottheit Christi nicht aufstellen dürfen. Daher ist das Beispiel vom³³⁴ Menschen in gewisser Beziehung zwar annehmbar, im Uebrigen^{12.}_B aber zu verwerfen. — Da also (οὖν) der Logos als Licht in die Welt kam, hervorleuchtend aus dem unerschaffenen Lichte (ἐκ φωτός ἐκλάμψας τοῦ ἀνατίου), so soll mir das Licht auch¹⁾ ein Beispiel für die Veranschaulichung der Vereinigung sein. Den Logos stelle man sich demnach vor als das erstgeschaffene Licht, das durch Gottes erstes Schöpferwort entstand, den Sonnenkörper als den menschlichen Leib, mit dem in geheimnissvoller Weise der Logos sich vereinigte. Unstatthaft ist es nun, die Sonne als ein anderes Licht zu denken ausser dem erstgeschaffenen. Denn die Erschaffung der Sonne ist nicht zurückzuführen auf ein etwa empfundenes Bedürfniss, so zwar, dass das erste Licht zur Erleuchtung der Welt nicht ausreichte. Denn nicht ist der Künstler (τεχνίτης) ein solcher, dass er weder auf die Vollkommenheit Bedacht zu nehmen, noch den Lichtglanz zu dem aus ihm fliessenden Nutzen herzurichten im Stande wäre. Das erstgeschaffene Licht also ist eines, des Sonnenkörpers Zweck aber ist, das anfangs durch das ganze All verbreitete Licht zu fassen und zusammenzuziehen. Nur so war das Licht im Stande, uns zur Masseintheilung von Tagen und Stunden zu dienen. Der Einwand, dass es schon vor Er-^Dschaffung der Sonne Tag und Nacht gegeben, ist hinfällig. Denn von Anfang an flutete das gesamte Licht durch den Luftraum, durchlief aber keine gleichmässige Bewegung, noch sonderte es des Tages Zeiten, sondern sich zusammenziehend, gewährte es der Nacht Eintritt. Zu unterscheiden sind dem-³³⁵nach das Licht und der dieses umschliessende Sonnenkörper. Denn wie nach der Vereinigung des erstgeschaffenen Lichtes mit dem Sonnenkörper beide Niemand von einander trennen,

1) ὡς εἶναι καὶ τὸ παράδειγμα βούλομαι τῆς ἐνώσεως, sagt der Verfasser, damit zurückblickend auf das Vorhergehende (Kap. 9), wo er bereits desselben Bildes, doch in anderer Wendung und Bedeutung sich bediente, und durch das οὖν jene früheren Ausführungen wieder aufnehmend und jetzt weiterführend.

jenes nicht für sich Sonne, diesen nicht mit besonderem Ausdruck Licht nennen kann, sondern das Licht sammt seinem Leibe Sonne heisst: so kann man auch bei dem wahrhaftigen Licht und dem heiligen Leibe nicht nach der Vereinigung den Sohn gesondert einmal göttlichen Logos, sodann wiederum Mensch nennen, sondern man wird unter der Bezeichnung Sohn Beides denken. Und ferner, wie Licht und Sonne eins sind, aber in dieser Einheit zwei Naturen, die des Lichtes und die des Sonnenkörpers zu unterscheiden sind, so ist auch hier der Sohn, der Herr und Christ und Eingeborene, Einer, aber mit zwei Naturen, die eine geht über uns hinaus, die andere ist die unsrige. Und wiederum, wie bei dem Licht Niemand die Wirksamkeit desselben von dem Körper, der es in sich aufgenommen hat, trennen kann, sondern, wenn der Verstand die Trennung vollzieht, eine Naturbeschaffenheit findet, deren Eigenthümlichkeit eben die Wirksamkeit (*ἡ ἐνεργεια*) ist: so kann man auch bei dem eingeborenen Sohne Gottes die gesammte Wirksamkeit nicht von der einen Sohnschaft trennen, das aber, was gewirkt wird, wohl durch den Verstand als eine Eigenthümlichkeit der Natur des Sohnes erkennen. — Wie kann also (*οὖν*)¹⁾ der Logos seinem Wesen nach überall sein und wie dabei zugleich in seinem eigentlichen Tempel (*ἐν τῷ οἴκῳ ναῷ*)? Denn wenn er hier ebenso vorhanden ist, wie im All, so wird der Tempel vor dem All nichts voraus haben. Und wie besteht dann hiermit der Ausspruch (Coloss. 2, 9): „In ihm wohnet die Fülle der Gottheit leibhaftig“? Wenn man aber einräumen müsste, er sei in seinem Tempel in höherem Grade anwesend, so ist er seinem Wesen nach nicht allgegenwärtig, was ja eine Eigenschaft Gottes ist. — Jenes Reden über das Wie? — lautet des Verfassers Antwort — ist ein offener Beweis des Unglaubens. Denn wie ist der Schöpfer des Himmels, der Erde und des Meeres, der Luft, der Pflanzen und aller

1) Dieser Einwand steht, wie auch das *οὖν* deutlich erkennen lässt, in innerstem Zusammenhange mit der zuvor dargelegten Anschauung von der Allgegenwart des das All durchflutenden Lichtes und dessen Zusammenfassung und Verdichtung im Sonnenkörper.

Thiere und deiner selbst, der du nach allen auf Gott bezüglichen Dingen so sorgfältig forschst? Du wirst jedenfalls sagen, er habe Alles durch die Fülle seiner Macht in's Dasein treten lassen. Hat sich nun Gottes Macht bei dem Geschaffenen als etwas Zufälliges oder wesenhaft Nothwendiges bethätigt? Wenn als ersteres, so bethätigte sich dieselbe als bei etwas schon Vorhandenem, ehe es zu einer Schöpfung kam, da ja das Zufällige nicht gesondert für sich, sondern stets in einem schon Bestehenden vorhanden ist. Wenn dies aber lächerlich und verwerflich ist, so bleibt nur übrig, dass die göttliche Macht wesenhaft allem Geschaffenen beiwohnt. Hatte also, wenn dem so ist, der sogenannte Tempel (*ὁ κεκλημένος ναός*) nichts vor allem andern Geschaffenen voraus? Das ist eine ebenso schwer zu beantwortende Frage wie jene erste, beide vermag nur der Glaube zu lösen. Sagt mir doch, die ihr euch als Beschützer^{15.} des Christenthums ausgebt, die ihr, um die beiden Naturen zu beseitigen, dergleichen fragt und verwendet, die ihr euch mit Mischung und Zusammenschüttung und Verwandlung des menschlichen Leibes zur Gottheit und derartigen Schwierigkeiten beschäftigt, indem ihr bald behauptet, der Logos sei Fleisch geworden, bald, das Fleisch sei in das Wesen des³⁸⁷ Logos übergegangen und wegen solcher Irrthümer eures Geistes eure eigentliche Meinung gar nicht klarstellt: sagt mir doch, wie ward der Logos Fleisch, ohne den Himmel zu verlassen? Ihr werdet jedenfalls sagen: Er ward Fleisch, indem er Gott blieb. Nun sagt mir aber weiter: Wie geschah dies, wenn er Gott blieb? Denn wenn er blieb, was er war, wie ward er etwas, was er nicht war? Wenn er aber etwas ward, was er nicht war, wie blieb er, was er war? Du bist um die Lösung verlegen: so sei in Verlegenheit auch um die Art und Weise der Vereinigung. Aber du glaubst, dass der Logos, Gott bleibend, Fleisch ward: nun so glaube auch, dass er seinem Wesen nach überall ist und in besonderer Weise in seinem eigenen Tempel. Wiederum wollen wir fragen, wie nach der Vereinigung der Leib vergöttlicht wurde. Verwandelte er sich in das Wesen der Gottheit, oder blieb der Leib zwar menschlicher Leib, oder

blieb er um der Vereinigung willen mit dem Logos fortwährend unvergänglich und unsterblich? Wenn letzteres, so bleibt der Leib zwar Leib, wenn anders er nicht Gott wird, ist aber göttlicher Würde, nicht göttlicher Natur nach dem Wohlgefallen des Logos theilhaftig geworden. Wenn aber der Logos um der Vereinigung willen den Leib in sein eigenes Wesen unwandelte, so werden wir wieder fragen: Wie wurde der Leib in das Wesen des Logos verwandelt? Empfing er bei seiner Verwandlung in das Wesen des Logos einen Zuwachs zu seinem Wesen? So würde dieses also vordem unvollständig gewesen sein, wenn es nämlich einen Zuwachs erfuhr. Allein es bekam nichts hinzu. Folglich würde der verwandelte Leib überhaupt nichts sein. Und wie sollte wohl das Nichts in das göttliche Wesen übergehen? Aber nicht in das eigene Wesen, heisst es nun, löste der Logos den Leib auf, sondern er verwandelte ihn in das göttliche Wesen. Da möge mir nun wieder beantwortet werden: Verwandelte der Logos ihn in das göttliche Wesen wie in ein anderes neben dem seinigen, oder in etwas, das mit seinem Wesen ein und dasselbe ist? Wenn wir uns für letzteres entscheiden, so würden wir von zwei göttlichen Wesen des Logos reden müssen, von dem einen, das er hatte als vom Vater gezeugt, von dem andern, dem er seinen Leib gleich gestaltete: wenn für das erstere, so würde man das Wesen zwar nicht für göttlich, wohl aber für geschaffen erklären. Denn zwischen Gottheit und Geschöpf dürfte nichts Mittleres vorhanden sein. Und worin beruht für den Leib die Nothwendigkeit der Verwandlung, wenn anders er wiederum in ein geschaffenes Wesen verwandelt wurde? Du windest dich

16. in Rathlosigkeiten und fürchtest vielleicht sogar, es möchte das Gesagte etwa unseres Glaubens Grund erschüttern. Wenn ich dagegen forschend rathlos bin, dann will ich des christlichen Geheimnisses Wunder laut verkünden, denn unser

388 Glaube ist höher als aller Verstand, höher als alle Vernunft, höher als alle Einsicht. Sollte aber auch dich bei derartigen Forschungen Rathlosigkeit befallen, nun so bringe zu deinem Forschen als bereite Lösung den Glauben und bedenke dabei, dass gerade wo Gott ist, auch wenn etwas

von dem Gesagten nicht zu vollem Verständniss kommt, sei es wegen der erhabenen Grösse seiner Natur, sei es wegen der Art und Weise der Fleischwerdung, den Unkundigen daraus kein Schade erwächst. Nachdem hierdurch die wider Gott kämpfenden Zungen zum Schweigen gebracht, drängt die Untersuchung zu einer deutlichen Auseinandersetzung. Ihr aber, Söhne der Kirche, die ihr frommen Sinnes forschet, achtet mir auf Folgendes: Wie nämlich — so hiess es (Kap. 13,^{17.}₃₃₉ S. 386 B) — vermag der Logos seinem Wesen nach einerseits in seinem eigenen Tempel, andererseits in allem Seienden gleicherweise zu sein, und was hat der Tempel vor dem All voraus? Hören wir nunmehr die Schrift, welche sagt (Joh. 1, 18): „Der in des Vaters Schosse ist“, derselbe ist auch seinem Wesen nach, ohne dass er eine Trennung erlitte, im All gegenwärtig. Und nicht in demselben Sinne reden wir von einem Sein desselben im Vater, wie in den übrigen Dingen, nicht als ob sein in den anderen Dingen gegenwärtiges Wesen sich zusammenzöge, sondern um des Masses willen desjenigen, das ihn aufnimmt, das zur Aufnahme des Göttlichen unfähig ist (*διὰ τὸ τῶν δεχομένων μέτρον, ἀτονούρων τὴν εἰσδοχὴν τὴν θείαν*). Während wir so von dem ungetrennt in seinem Tempel anwesenden Logos reden und gewissermassen das Einwohnen der Fülle der Gottheit bekennen, behaupten wir zugleich auch, dass er seinem Wesen nach im All gegenwärtig sei, und zwar nicht in ähnlicher Weise, denn nicht fasst der niedere Menschenleib der Gottheit Strahlen. Ein Beispiel möge dies veranschaulichen. Die uns allen gemeinsame Sonne scheint uns jeden Tag, und zwar nicht dem einen weniger, dem anderen mehr, sondern in gleicher Weise vertheilt sie ihre allgemeine Wirksamkeit über das All. Jedoch wenn jemand starke Augen hat, fasst er mehr von ihrem Strahle, nicht der Sonne wegen, als ob diese sich mehr über ihn als über alles Uebrige ausbreitete, sondern wegen seiner eigenthümlichen Sehkraft; wer aber schwache Augen hat, wird nicht in denselben Lichtglanz zu schauen vermögen, eben wegen der Schwäche seiner Augen. So denke dir auch die Sonne der Gerechtigkeit in allen Dingen gleicher Weise ihrem Wesen nach, da sie ja Gott ist, anwesend, wird

alle aber, schwachsichtig und trietäugig durch den Schmutz unserer Sünden, unfähig zur Aufnahme des Lichtes, der eigenthümliche Tempel des Logos aber, wie ein überaus reines und helles Auge, das deswegen auch des gesammten Lichtes Glanz fasst, da es ja aus heiligem Geiste gebildet, von der Sünde aber durchaus geschieden ist. Denn wie die Sonne, welche allen in gleicher Weise ihrer Wirksamkeit gemäss scheint, nicht von allen in gleicher Weise gefasst wird, so ist auch der Logos, der seinem Wesen entsprechend dem ganzen All gegenwärtig ist, nicht in gleicher Weise in allem Anderen wie in seinem eigenthümlichen Tempel anwesend.

Mit dieser genauen Inhaltsangabe der Schrift des Apollinarios „Ueber die Dreieinigkeit“ hoffe ich einmal die Möglichkeit, einen tieferen Blick in die theologisch so bedeutenden Ausführungen dieser trinitarisch-christologischen Schrift zu thun, eröffnet und einen, wenn auch mangelhaften Ersatz für den zusammenhängenden griechischen Text des Werkes, dessen übersichtliche Veröffentlichung ebenso wie die Eingangs dieser Mittheilungen erwähnte, so wünschenswerthe Gesamtausgabe der Schriften des Apollinarios von Laodicea noch lange auf sich warten lassen dürfte, geschaffen zu haben.

Dass endlich — ich gestatte mir diese Bemerkung zum Schluss — in der Schreibung des Namens des Laodiceenischen Bischofs auch heutzutage von Theologen so vielfältig gefehlt wird, ist mindestens eine auffällige Erscheinung, für die ein zureichender Grund schwerlich vorgebracht werden kann. Der Name des Mannes muss unzweifelhaft sprachrichtig Apollinarios geschrieben werden. In den älteren, aber auch in neueren griechischen Textausgaben und bei Kirchengeschichtsschreibern herrscht in der Schreibung dieses Namens ein ganz merkwürdiges Schwanken. Zacagni druckt in seiner Ausgabe des *Ἀντιοχητικός* von Gregorios von Nyssa (Rom, 1698) *Ἀπολινάριος*, ebenso Schulze in seiner Ausgabe der Werke des Theodoretos und Mai im VII. Bande seiner *Script. vet. nova collectio*. Ja sogar Fritzsche (*De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis*, Halle 1836) schreibt

Ἀπολινάριος und lateinisch *Apolinarius*, Caspari (a. a. O.) Ἀπολινάριος, in lateinischen Anführungen *Apollinarius*, im eigenen Text *Apollinaris*, während Thilo im Titel der in seiner *Biblioth. patr. graec. dogm.* enthaltenen Athanasianischen Schrift gegen die Apollinaristen zwar lateinisch *Apolinarius*, griechisch aber Ἀπολινάριος hat drucken lassen. Goldhorn allein hat im zweiten Bande derselben *Biblioth. patr.* in der Ueberschrift der Briefe, des Gregorios von Nazianz an Kledonios das Richtige: Ἀπολλινάριος. Bestätigt wird diese Schreibung auch durch Hieronymus. Derselbe nennt den Laodicenischen Bischof im CIV. Kapitel seiner Schrift „*De viris illustribus*“, wie es der aus dem 7. Jahrhundert stammende *Cod. Vatican.* n. 2077 und der gleichfalls dem 7. Jahrhundert angehörige Pariser Palimpsest (*Mscr. lat.* 12161), genau der griechischen Ableitung des Wortes entsprechend, bezeugen, *Apollinarius*, während erst in dem *Cod. Bamberg.* n. 677 aus dem 11. Jahrhundert die dem späteren lateinischen Sprachgebrauch mehr angepasste Form *Apollinaris* sich findet. Dieser letzteren lateinischen Form aber aus reiner Bequemlichkeit sich zu bedienen und dem Griechen Apollinarios eben diesen seinen ihm zukommenden Namen in wissenschaftlichen Darstellungen seines Lebens und seiner Lehre willkürlich vorzuenthalten, liegt keine ersichtliche Veranlassung vor.

Zu Pseudo-Hippolytos.

Von

Dr. Johannes Dräseke.

Unter den fälschlich Hippolytos beigelegten Schriften hat wohl kaum eine einzige eine so widersprechende Beurtheilung hinsichtlich ihrer Abfassungszeit und Bedeutung erfahren wie die *Κατὰ Βήρωνος περί θεολογίας καὶ σαρκώσεως*.¹⁾ Seit Fock's Abhandlung über „Beron und Pseudo-Hippolytus“ in Illgen's Zeitschrift für die historische Theologie (Bd. XVII. 1847. Heft 4) hat die Frage fast völlig geruht. Und dennoch, meine ich, erfordert sie noch eine andere Lösung, als Fock ihr gegeben. Den Weg zu derselben bahnen zu helfen, ist der Zweck der nachfolgenden Bemerkungen.

Schon die überlieferte Ueberschrift *Κατὰ Βήρωνος καὶ Ἡλίκος τῶν αἰρετικῶν* bietet Schwierigkeiten. Nach Pitra's²⁾ Zeugniß haben die Handschriften des Nikephoros, in dessen Schrift wider die Bilderstürmer die Aufschrift des fälschlich Hippolytos zugeschriebenen Werkes und ein Theil des ersten Bruchstücks (Lagarde S. 58, 5—17) angeführt ist, *Ἡλίκος* und *Ἡλικόνος*, nicht aber *Ἡλικίωνος*, wie es in der auch in die Migne'sche Ausgabe³⁾ übergegangenen Bemerkung des Fabricius und auch bei Kimmel⁴⁾ heisst. Nach letzterem, der die beiden Namen mit Recht für ägyptische erklärt und zum

1) *Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece e recogn. P. Ant. de Lagarde*. 1858, S. 57—63.

2) *Spicilegium Solesmense* I. S. 347.

3) *Patrologiae Graecae* T. X. S. 829, 830, Anm. 19.

4) *Kimmel, De Hippolyti vita et scriptis*. Ienae, 1839 S. 57.

Vergleich auf Hierax und Korakion (*Euseb. Hist. eccl.* VIII, 24) verweist, denen noch die Namen des Alexandriners Theon, des Progymnasmatikers, und Heron's, des berühmten Mathematikers, sowie Apion's, des Grammatikers aus Oasis, zugesellt werden könnten, ist eine Aenderung, von der überhaupt bisher nur bei dem zweiten Namen die Rede war, nicht von Nöthen. Die Form *Ἡλικόνος* zunächst sieht stark nach Verbesserung oder Vermuthung eines Schreibers aus, der mit seiner vielleicht etwas verwischten Vorlage nichts Rechtes anzufangen wusste. Das erkannte schon Fabricius, indem er mit Tilgung des folgenden *τῶν* vor *αἰρετικῶν* sehr einfach *ἡλικιωτῶν* vorschlug. Die offenbar von dem Presbyter und Apocrisiarius Anastasios (gest. 666), dem wir die Bruchstücke verdanken, mit Rücksicht auf einen Theil des Inhalts der Schrift gefasste Aufschrift, welche einen Zusatz zu der ursprünglichen *Περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως κατὰ στοιχείον λόγος* bildet, lautet zunächst *ΚΑΤ'ΑΡΗΡΩΝΟC-ΚΑΙ ΗΛΙΚΙΩΤΩΝ Αἰρετικῶν*, woraus durch geringes Versehen *ΗΛΙΚΟCΤΩΝ* wurde.

Für des Fabricius Vermuthung spricht ausser dieser paläographisch so nahe liegenden Möglichkeit der Umstand, dass an zwei Stellen (S. 62, 7 und S. 63, 20) Beron allein und nur einmal im fünften Bruchstück (S. 61, 15) *Βήρων* (γάρ) *τις ἑναγχος μεθ' ἑτέρων τινῶν τὴν Βαλεντίνου φαντασίαν ἀφέντες* erwähnt werden. Warum ist hier Helix nicht genannt, wo man doch seinen Namen, wenn anders er wirklich ein Gesinnungsgenosse Beron's war, unbedingt erwarten müsste, während in einem ganz ähnlichen Falle z. B. der Apollinarist Valentinus in seiner kleinen Schrift gegen die Apollinaristen Timotheos und Polemios¹⁾ diese seine beiden Gegner stets (S. 133, 134, 137) zusammen genannt und fort und fort von ihnen in der zweiten Person der Mehrzahl geredet hat? Ich meine, Anastasios ist an des Helix Namen vollständig unschuldig, derselbe ist nichts weiter als ein Versehen des Abschreibers.

1) In des Leontios Werke „*Adversus fraudes Apollinarianarum*“ bei *Mai, Spicilegium Romanum*, X, zweite Hälfte. S. 133—138.

Aber auch in dem Texte der Bruchstücke ist hinsichtlich des überlieferten Wortlautes nicht Alles in Ordnung, ein Umstand, der sicherlich bisher dazu beigetragen hat, das Verständniß der überaus tief sinnigen, so trefflich philosophisch begründeten Gedanken der Schrift, in ihrer etwas wortreichen und schwerfälligen Fassung zu erschweren. Ich halte es nämlich für sehr fraglich, ob in allen Stellen der Bruchstücke von der *κένωσις* die Rede ist. Zur Stütze dieser Ansicht glaube ich Folgendes anführen zu können.

Die von Sirmond gewählte Lesart *διὰ τὴν κένωσιν* (Lag. S. 58, 17) muss unbedingt der von dem *Cod. Reg.* und dem *Cod. Colbert.* des Nikephoros und von Anastasios bezeugten *διὰ τὴν ἔνωσιν* weichen. Es handelt sich hier, wie schon Basnage richtig sah, um die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus, von der es nach wenigen Zeilen S. 59, 2—4 heisst: *ἄρρητός τις καὶ ἄρρητος εἰς μίαν ὑπόστασιν ἀμφοτέρων γέγονεν ἔνωσις, πᾶσαν παντὸς γεννητοῦ παντελῶς διαφεύγουσα γνῶσιν.*

Ganz ebenso liegt die Sache S. 61, 18 ff. Handschriftliches Zeugniß steht uns hier nicht zur Seite, wie an jener ersten Stelle. Wohl aber liegt es sehr nahe, Schreibversehen oder schlechte Schreibgewohnheit anzunehmen. Blass berichtet¹⁾ von dem Schreiber derjenigen Handschrift der Leichenrede des Hypereides, von welcher H. Stobart 1856 Bruchstücke aus Aegypten mitbrachte, dass er die Endbuchstaben N und C häufig ausliess, und somit ΤΟΥ für ΤΟΥC, ΤΟ für ΤΟΝ, ΤΗ für ΤΗΝ, Η für ΗΝ schrieb, ΕΤΟΙC für ΕΝΤΟΙC, umgekehrt aber auch ΗΝ für ΤΗΝ und ΗC für ΤΗC. Bei ähnlicher Beschaffenheit des Schreibers würden wir in unserem Falle entweder ΔΙΑΤΗΝΩCΙΝ erwarten, woraus ΔΙΑΚΕΝΩCΙΝ wurde, oder ΔΙΑΙΝΕΝΩCΙΝ, woraus ΔΙΑΚΕΝΩCΙΝ wurde. Das Nächstliegende scheint mir paläographisch das Erstere zu sein, so zwar, dass, besonders wenn die Schrift etwas eng war und die Querlinien der Buchstaben T und H, wie dies Blass (a. a. O. S. VIII.

1) *Hyperidis orationes IV. Lipsiae, Teubner 1869. Praef. S. XVIII.*

von den Buchstaben $\Gamma\Gamma\Gamma\text{H}\Theta$ in den Harris'schen und Arden'schen Bruchstücken des Hypereides berichtet, zu dem nächsten Buchstaben herübergezogen waren, durch letzteren Umstand eine Buchstabenverknüpfung herbeigeführt wurde, welche die Schrift stellenweise entschieden schwer leserlich machte und zu Missverständnissen Anlass gab. Wenn die Meinung Beron's und seiner Gesinnungsgenossen im fünften Bruchstück (Lag. S. 61, 17 ff.) dahin angegeben wird: λέγοντες τὴν μὲν προσλήψαι τῷ λόγῳ σάρκα γενέσθαι αὐτοῦ τοῦ ῥόν τῇ θεότητι διὰ τὴν πρόσληψιν, τὴν θεότητα δὲ γενέσθαι αὐτοπαθῇ τῇ σαρκὶ διὰ κένωσιν, so erwarten wir, da im unmittelbaren Anschluss die Worte folgen τροπὴν ὁμοῦ καὶ φύρσιν καὶ σύγχυσιν καὶ τὴν εἰς ἀλλήλους ἀμφοτέρων μεταβολὴν δογματίζοντες, nothwendig nicht bloss statt κένωσιν das durch den Zusammenhang bedingte und allein zutreffende ἔνωσιν, sondern auch, entsprechend dem διὰ τὴν πρόσληψιν, das Wort mit dem Artikel τὴν. Wie leicht konnte der mit dem dogmatischen Begriff der κένωσις vielleicht besonders vertraute theologische Abschreiber, möglicherweise Anastasios selbst, die eben nach Lagarde mitgetheilte Lesart niederschreiben, wenn er in seiner Vorlage ΔΙΑΘΗΝΩCIN oder ΔΙΑΗΝΕΝΩCIN fand. Ist nun die Verwechselung der eng aneinandergerückten Buchstaben TH oder HN mit K sehr leicht erklärlich, so nicht minder die von N mit K. Eine solche ist ohne Frage anzunehmen in den auf die letzte Stelle unmittelbar Bezug nehmenden weiteren Ausführungen: καὶ εἰ γέγονε κενώθεισα τῇ σαρκὶ αὐτοπαθῆς ἢ θεότης, δῆλον ὅτι καὶ φύσει σὰρξ μετ' ὅσων φυσικῶς γνωρίζεσθαι πέφυκε σὰρξ. In der Vorlage stand ΓΕΙ'ΟΝΕΝΕΝΩΘΕΙCΑ, woraus der flüchtige oder besser wissen wollende Schreiber ΓΕΙ'ΟΝΕΚΕΝΩΘΕΙCΑ machte. Die Stelle lautet nun im Zusammenhange: καὶ εἰ γέγονε ἔνωθεισα τῇ σαρκὶ αὐτοπαθῆς ἢ θεότης, δῆλον ὅτι καὶ γίσει σὰρξ μετ' ὅσων φυσικῶς γνωρίζεσθαι πέφυκε σὰρξ. Sie entspricht so nunmehr genau jener zuvor mitgetheilten Stelle des ersten Bruchstücks (Lag. S. 59, 2—4), in welcher ἔνωσις ohne jedes Schwanken der Ueberlieferung bezeugt ist.

Um derselben sachlichen, durch Rücksichtnahme auf

Schreibeigenthümlichkeiten gestützten Gründe willen, welche für die zuerst besprochene Stelle massgebend sind, muss es wahrscheinlich auch im zweiten Bruchstück (Lag. S. 59, 11 ff.) heissen: κατ' αὐτὴν ἅμα τὴν σωτήριον σάρκωσιν τῆς ἰδίας θεότητος ἐμποιήσας τῇ σαρκὶ τὴν ἐνέργειαν, οὐ περιγραφομένην αὐτῇ διὰ τὴν ἔνωσιν statt διὰ τὴν κένωσιν, und ebendasselbst Z. 20: τὴν ὑπὲρ ἡμῶν ἐπιστώσατο ἔνωσιν θεότητος, θαύμασι καὶ σαρκὸς παθήμασι φυσικῶς βεβαιουμένην statt κένωσιν, wobei vielleicht noch eine tiefere Verderbniss des Textes in dem merkwürdigen ἐπιστώσατο stecken dürfte, das weder in des Anastasios Uebersetzung „exinanitionem pro nobis indicavit divinitatis, miraculis et carnis passionibus naturaliter roboratam“ noch durch Baunius' Verbesserung „prohavit, persuasit“ verständlich wird.

In der Reihe der scharf unterschiedenen und mehrfach gegenübergestellten Begriffe würden somit die der πρόσληψις und der ἔνωσις von besonderer Wichtigkeit sein. Auch Fock hebt a. a. O. S. 560 diese beiden hervor, während er sonst, dem überlieferten Texte folgend, von πρόσληψις und κένωσις redet.

Mit diesen, wie mir scheint, nothwendigen Textesbesse- rungen wird auch ein erneuter Versuch, die Bruchstücke der merkwürdigen Schrift Κατὰ Βήρωνατος περὶ Θεολογίας καὶ σαρκώσεως befriedigender als bisher zu deuten, zu rechnen haben.

Zu den unter des Justinus Namen überlieferten christologischen Bruchstücken.

Von

Dr. Johannes Dräseke.

Nachdem ich in meiner Abhandlung „Apollinarios von Laodicea der Verfasser der echten Bestandtheile der pseudojustinischen Schrift *Ἐκθεσις πίστεως ἡτοι περὶ τριάδος*“¹⁾ den Beweis erbracht zu haben glaube für die Thatsache, dass auch der Name des Justinus neben denjenigen der jüngeren Väter Gregorios Thaumaturgos, Athanasios, Julius und Felix von Rom von Fälschern verwendet wurde, um Schriften des so viel angefeindeten, von den Seinen aber hochverehrten Apollinarios in Umlauf zu setzen und mit dem nöthigen Ansehn zu umkleiden, dürfte auch die Vermuthung, dass in den unter des Justinus Namen überlieferten Bruchstücken noch solche enthalten sind, welche den grossen Bischof von Laodicea zum Verfasser haben, sehr bedeutend an Wahrscheinlichkeit gewonnen haben. Wenn wir von diesem Gesichtspunkte aus die von von Otto im fünften Bande seines „*Corpus apologetarum*“ (3. Ausg. Jena, Fischer 1881) S. 368ff. zusammengestellten Bruchstücke genauer durchmustern, so zeigt gleich das erste derselben entschieden apollinaristische Gedanken. Es lautet:

Δι' ἀμφοῖν τῶν ὁρνέοιν σημαίνεται ὁ Χριστός, καὶ τεθνεὼς ὡς ἀνθρώπος καὶ ζῶν ὡς θεός. Ὁμοιδίῳ δὲ παρεικάζεται διὰ τὸ ἁγιωθεῖν καὶ ἐξ οὐρανοῦ νοεῖσθαι καὶ λέγεσθαι.

1) Zeitschrift für Kirchengeschichte, Band VI.

Βαπτισθὲν δὲ τὸ ζῶν ὁρνίθιον ἐν τῷ αἵματι τοῦ τεθνεῶτος ἀνῆλτο λοιπὸν· ἐν γὰρ τῷ σταυρωθέντι καὶ ἀποθανόντι ναῶ ὁ ζῶν καὶ θεὸς ἦν λόγος, κοινωνὸς ὡς ἄνθρωπος τοῦ πάθους καὶ ἀπαθὴς ὡς θεός.

Dieses Bruchstück, welches im *Cod. Coisl.* 5, fol. 20^b den Namen Justinus des Märtyrers trägt, wird zwar im *Cod. Coisl.* 6, fol. 24^b und *Cod. Reg. Par.* 128, fol. 345 dem Kyrillos von Alexandria beigelegt, aber schon Maranus bemerkte zu demselben, wie von Otto anführt, mit Recht: „*Nec Cyrillum nec Iustinum dixisse crediderim in templo crucifixo et mortuo fuisse logon viventem, ita ut particeps fuerit passionis ut homo et impassibilis ut deus.*“ Wenngleich wir nun auch für die sinnbildliche Schrifterklärung der ersten Zeilen in des Apollinarios uns vollständig oder in Bruchstücken erhaltenen Werken nicht viele ähnlich lautende Stellen¹⁾ beizubringen vermögen, so ist doch, wie ich meine, bei der fast unglaublichen Vielseitigkeit des vielschreibenden Laodicensers die Möglichkeit durchaus nicht ausgeschlossen, dass er in irgend welchem erbaulichen Zusammenhange oder in der Auslegung der diesbezüglichen Schriftstelle dergleichen Umdeutung getrieben: aber der Schlusssatz, der auch des Maranus Aufmerksamkeit erregte, ist in jeder Beziehung rein apollinarianisch. Apollinarios lehrte ja gerade von dem menschlichen πνεῦμα Jesu, welches zugleich Logos ist, dass es nothwendig Mensch sein und an allem Menschlichen Antheil haben müsse; darum liess er folgerichtigerweise an diesem πνεῦμα zwei Seiten sich herausstellen, „die eine, wornach es Logos ist oder Gott, und schlechthin unveränderlich; die andre, wornach es der Endlichkeit zugewandt ist, sich wirklich erniedrigen und in das Mitgefühl der Leiden und Kämpfe eingehen kann.“²⁾

1) Zum Vergleiche besonders geeignet erscheinen einige von den 16 in des unter Justinianus lebenden christlichen Sophisten Prokopios von Gaza *Εἰς τὰ ἅσματα τῶν ἁσμάτων ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἐπιτομή* aufbehaltenen und bei Mai, *Class. auct. e Vatican. codicib. edit. tom. IX (Romae MDCCCXXXVII)*, S. 259, 261, 263, 266, 268, 288, 290, 308, 353, 382, 386, 390, 400, 403, 426, 430 sich findenden exegetischen Bruchstücken des Apollinarios.

2) Dörner, *Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi.* I. S. 1015. H. Voigt, *Die Lehre des Athanasius von Alexandrien.* S. 323.

Demgemäss konnte Apollinarios in seiner Schrift *Κατὰ μέρος πίστις*¹⁾ sagen: *καὶ τῶν περὶ σάρκα παθῶν γινομένων τὴν ἀπάθειαν ἢ δύναμις* (d. h. die eigenartig göttliche Seite des Logos) *εἶχεν τὴν ἐαυτῆς. ἀσεβῆς οὖν ὁ τὸ πάθος ἀνάγων εἰς τὴν δύναμιν.* — Zudem verdient noch hervorgehoben zu werden, dass in dem mitgetheilten Bruchstück die menschliche Seite Jesu genau ebenso, wie das in der oben erwähnten Abhandlung an mehreren Beispielen aus Schriften des Apollinarios gezeigt worden ist, als *ναός* des Logos bezeichnet wird.

Die unter den Nummern II—V verzeichneten Bruchstücke entbehren bestimmter, besonders bezeichnender Merkmale in Lehre und Sprache; dagegen trage ich kein Bedenken, die unter den Nummern VI und VII von von Otto mitgetheilten Bruchstücke gleichfalls als aus einem Werke des Apollinarios stammende in Anspruch zu nehmen. Das erste derselben lautet:

Εἰ σύνδρομον ἔχει θεὸς τῇ φύσει τὴν θέλησιν ὥσπερ καὶ τὴν ἐνέργειαν (ἀεὶ γὰρ φύσει θελητικὸς καὶ ἐνεργητικὸς ὑπάρχει ὁ θεός), οὐδὲν τῶν θελητικῶν τῆς αὐτῆς αὐτῷ φυσικῆς ἔσται θελήσεως καὶ ἐνεργείας, ἐπεὶ καὶ φύσεως ἔσται πάντως τῆς αὐτῆς. Κατ' ἐνέργειαν δὲ καὶ φύσιν οὐκ οἶδεν ὁ θεὸς περιγραφῆν.

Die Stelle wird von Maximus Confessor, dem im Aristoteles wohlbewanderten Kirchenlehrer (gest. 622), in seinen „*Divin. definit. SS. PP. de duabus operationibus Jesu Christi*“ (Opp. ed. Fr. Combefis, Paris. 1675. T. II. S. 154) angeführt unter der Ueberschrift: *Τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ τέλους μάρτυρος ἐκ τοῦ πρὸς Εὐφράσιον σοφιστὴν Περὶ προνοίας καὶ πίστεως λόγον, οὗ ἡ ἀρχή: „Ἀχραντος ὁ λόγος“.* An derselben Stelle mit der Angabe: *Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου* findet sich das folgende (VII.) Bruchstück:

Ἐνέργεια πάσης οὐσίας ἐστὶν ἢ προσφυνῆς αὐτῇ ποιότης. Ἐνέργεια φυσικὴ τε καὶ συστατικὴ ἐστὶν ἢ ὀριστικὴ διαφορὰ τῆς τοῦ δηλουμένου πράγματος φύσεως, ἧς χωρὶς κατ' οὐδὲν οὐδὲν παντελῶς ἔχει τὴν τοῦ πῶς εἶναι διά-

1) Im Anhang zu *Titii Bostreni contra Manichaeos* rec. P. A. de Lagarde (Berlin, W. Hertz 1859) S. 106, 7ff.

γνωσιν. Ἐνέργεια φυσική ἐστιν ἡ οὐσιώδης καὶ συστατικὴ πάσης οὐσίας ποιότης, ἥς τὸ ἐστερημένον καὶ πάσης οὐσίας ἐστερήται. Ἐνέργεια φυσική ἐστὶ δύναμις οὐσιώδης, μηδεμίαν ἐτέρου πρὸς ἕτερον ἐπιδέχεσθαι συγχωροῦσα κατὰ τὴν οὐσίαν ἀλλοίωσιν. Ἐνέργεια φυσική ἐστιν ἡ ἀμιγῆ τὴν οὐσιώδη πάντων πρὸς ἅπαντα διάκρισιν σώζουσα δύναμις.

Zweierlei veranlasst mich, hier gerade Apollinarios als Verfasser zu vermuthen.¹⁾ Einmal der Umstand, dass Justinus der Märtyrer von Maximus in der Ueberschrift als Verfasser genannt wird; sodann die Beobachtung, dass die Bruchstücke, in ihrem sprachlichen Ausdruck, was keines besonderen Nachweises bedarf, durchaus aristotelisch, in dieser ihrer Besonderheit sich auf das engste mit dem von Kaiser Justinianus in seiner Schrift gegen die Monophysiten (*Mai, Scr. vet. nov. coll.* VII, S. 310) uns aufbehaltenen Bruchstück aus des Apollinarios Syllogismen berühren. Als höchst bezeichnend dürfte vielleicht auch der Umstand angeführt werden, dass in des Maximus Sammlung von Erklärungen heiliger Väter die Anführungen aus einer angeblich Justinischen Schrift ganz die gleiche Stelle einnehmen, wie in des Presbyters Anastasios „*Patr. doct. de Verbi incarn.*“ (*Mai, Scr. vet. nov. coll.* VII, S. 21, 22, 24, 25 u. a.) und in des Leontios „*Quaest. adv. Monophys.*“ (*Mai, a. a. O.* S. 110 ff.). In letzterer Schrift stehen dieselben, nämlich die aus der Ἐκθεσις πίστεως ἥτοι περὶ τριάδος, neben Anführungen aus angeblichen Werken des Julius von Rom, Athanasios und Gregorios Thaumaturgos, sie alle, wie jetzt feststehen

1) Harnack schliesst aus dem Vorhandensein des unter Justinus Namen überlieferten Briefes an die Brüder Zenas und Serenus („Texte und Untersuchungen“ I, 1, S. 161): „Vielleicht war der Apologet schon im 7. Jahrh. durch diesen Brief als Epistolograph bekannt, und man suchte dies auszunutzen.“ Er führt sodann die zu den zwei oben mitgetheilten, bei Maximus Confessor sich findenden Stellen gehörige Aufschrift Περὶ προνοίας καὶ πίστεως und die Anfangsworte „Ἀρχαντος ὁ λόγος“ an und bemerkt dazu: „Niemand ausser Maximus kennt diesen Brief oder eine Schrift Justin's Περὶ προνοίας. Das Stück, welches Jener mitgetheilt hat, zeigt, dass Justin nicht der Verfasser sein kann.“ Beide Behauptungen sind richtig, ein sachlich oder zeitlich bestimmtes Ergebniss wird aber nicht dadurch gewonnen.

dürfte, aus Schriften des Apollinarios entlehnt, während in ihrer nächsten Nachbarschaft, bei Leontios sowohl wie bei Anastasios, sich unzweifelhaft echte Stellen mit den Namen des Gregorios von Nazianz, Basilios, Kyrillos, Johannes Chrysostomos u. a. finden. Bei Maximus Confessor, dessen Sammlung nur nicht so umfangreich wie die der genannten Byzantiner ist, liegt die Sache ganz ähnlich. Die angeführten Bruchstücke mit des Justinus Namen eröffnen a. a. O. S. 154 die Sammlung der Erklärungen, an sie schliesst sich, während von S. 156 bis 158 ganz ähnlich wie bei Leontios und Anastasios Stellen aus den Werken des Gregorios von Nyssa, Chrysostomos, Kyrillos, Basilios und Ambrosius mit einander wechseln, auf S. 155 das folgende, mit den schon mitgetheilten sich auf das engste, fast wörtlich berührende Bruchstück: *Ἐνέργεια φυσική ἐστὶν ἡ πάσης οὐσίας ἔμφυτος κίνησις. Ἐνέργειά ἐστι φυσική ὁ πάσης φύσεως οὐσιώδης καὶ γνωστικὸς λόγος. Ἐνέργειά ἐστι φυσική ἡ δηλωτική πάσης οὐσίας δύναμις* —, das trotz der Ueberschrift *Τοῦ ἁγίου Ἀλεξάνδρου, ἐκ τῆς πρὸς Αἰγλώνα ἐπίσκοπον Κυνόπολεως κατὰ Ἀρειανῶν ἐπιστολῆς* ebenso von Apollinarios herrühren könnte,¹⁾ wie des Laodiceners Verfasserschaft bei der *Ἐπιστολῇ Ἰουλίου ἐπισκόπου Ῥώμης πρὸς Διονύσιον τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον* (Lag. a. a. O. S. 114) oder *Τοῦ μακαρίου Ἰουλίου ἀρχιεπισκόπου Ῥώμης πρὸς Προσδόκιον ἐπιστολή* (Lag. a. a. O. S. 116) unzweifelhaft gesichert ist. — Fast könnte man glauben, die zuerst erwähnten Stellen gehörten alle einer und derselben Schrift an, so zwar, dass etwa die Aufschrift *Συλλογισμοί* in des Justinianus Schrift gegen die Monophysiten als nur von der in die Augen springenden äusseren Form des Werkes entlehnt zu betrachten und die von Maximus überlieferte Aufschrift *Περὶ προνοίας καὶ πίστεως λόγος πρὸς Εὐφράσιον σοφιστήν* auch für die

1) Man dürfte bei Bischof Aiglon von Kynopolis in Mittel-Aegypten etwa an einen Leidensgefährten jener elf nach Diocæsarea in Palästina verbannten ägyptischen Bischöfe (*Theodoret. Hist. eccl.* IV, 22) denken, an welche von Apollinarios sowohl wie von Basilios (*Epist.* 265 vom Jahre 377 an die Bischöfe Enlogios, Alexandros und Harpokration) Schreiben gerichtet wurden.

Ueberschrift desjenigen Werkes zu halten wäre, aus welchem Kaiser Justinianus jene nach ihrem heutigen Fundorte genauer bezeichnete Stelle entnahm. Doch ist dies nichts weiter als eine Vermuthung, die Niemandem verwehrt, sich den Sachverhalt auch anders, d. h. zunächst so zu denken, wie die Ueberlieferung angiebt, dass nämlich jene Bruchstücke zwei verschiedenen, und zwar den handschriftlich mit den genannten Ueberschriften bezeichneten Werken des Apollinarios angehört haben. Wir kennen ja freilich eine ganze Anzahl Aufschriften von Werken des Apollinarios, aber doch ist sicherlich das nur der kleinere Theil derselben, und wir müssen es lebhaft bedauern, dass, offenbar durch den überspannten Eifer der rechtgläubigen griechischen Kirche, die von einem dem Apollinarios sehr nahestehenden Freunde und Schüler, dem Bischof Timotheos von Berytus, wie es scheint, hauptsächlich zur Verherrlichung des Apollinarios geschriebene Kirchengeschichte vernichtet worden ist, in welcher nach Leontios¹⁾ der Verfasser die von seinem Meister an die berühmtesten Männer der Zeit und von diesen an ihn geschriebenen Briefe aufzählte, und woselbst auch, wie kaum zu bezweifeln,²⁾ der von dem Presbyter Anastasios³⁾ erwähnte *Πίναξ τῶν λόγων Ἀπολλιναρίου* seine Stelle hatte. Derselbe würde vermuthlich, wenn wir ihn noch besäßen, auch die von Maximus Confessor als Justinisch bezeichnete Schrift *Περὶ προνοίας καὶ πίστεως λόγος πρὸς Εὐφράσιον σοφιστήν* als ein Werk des Apollinarios uns genannt haben.

1) *Contra Nest. et. Eut. lib. III. c. 40* bei Mai, *Spicileg. Rom. X*, zweite Hälfte, S. 22 ff.: *Εἰ δέ τις τὴν ὅλην μετὰ χειρὸς λάβοι, ἣν ὁ γράψας Ἀπολλιναρίου Τιμόθεος ἐκκλησιαστικὴν συνένταξεν ἱστορίαν, οὐδ' ἄλλον ἢ τὸ τοσοῦτον πόνον σκοπὸν εὐρήσει, πλὴν τὴν Ἀπολλιναρίου σύστασιν, ἣν ἐκ μυρίων συγκεκρότηκε τῶν ἀπ' αὐτοῦ τε καὶ εἰς αὐτὴν γραφεισῶν τε καὶ ἀντιγραφεισῶν ἐπιστολῶν.*

2) Caspari, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel* (Christiania, 1879) S. 103, Anm. 61.

3) In der bei Mai, *Script. vet. nov. coll. VII*, S. 16 b mitgetheilten Schrift desselben „*Patrum doctrina de Verbi incarnatione*“.

Kantianismus und Realismus.

Von

Dr. Otto Kuttner

in Magdeburg.

Prof. Biedermann in Zürich hat sich neulich in sechs interessanten Aufsätzen mit Ed. von Hartmanns Religionsphilosophie auseinander gesetzt (Prot. Kirchenztg. Nr. 47—52. 1882).

Das Resultat wird für Viele in dieser Form unerwartet gewesen sein. Denn, während man bis jetzt annahm — und darunter befand sich vor Allem Hartmann selbst —, dass die erkenntnistheoretische Position Beider die gleiche sei, hat diese Auseinandersetzung das Ergebniss, dass Biedermann dem Verfasser der Philosophie des Unbewussten abstrakten Monismus vorwirft — den konkreten und damit theistischen will er selbst vertreten — und jener seinem Kritiker den Vorwurf des Dualismus macht.

Hartmann hat in einer kurzen Replik (Prot. Kztg. Nr. 2. 1883) den metaphysischen Gegensatz von seinem Standpunkte aus zu fixiren gesucht:

„Es scheint nach Biedermann's entgegengesetzter Behandlung der materiellen und geistigen Seite der Welt, als ob eine mangelhafte Philosophie der Materie, welche ausser den (immateriellen) Kräften auch noch materiellen Stoff als die Faktoren dieses Produktes (Materie) betrachtet, an diesem Rückfall in dualistischen Theismus schuld sei, da in der That ein eigentlicher Stoff nicht füglich in Gott existiren könnte.“

Auf die erkenntnisstheoretische Seite des Gegensatzes einzugehen lehnt Hartmann ab, da Biedermann seine Erkenntnistheorie noch nicht veröffentlicht habe.

Indess es ist evident, dass gerade von hieraus, als dem wissenschaftlichen Ausgangspunkte, eine Kontrolle über den Grund der plötzlich hervortretenden Differenz erst möglich wird. Gerade diese Seite ist es auch, von der aus durch Biedermann ein neuer Beitrag geliefert wird in der modernen Kontroverse zwischen Neokantianismus und Hegelianismus innerhalb der systematischen Theologie.

Die Hauptvertreter dieser Kontroverse sind ja Biedermann und Lipsius. Ueber deren allgemein-philosophische Stellung kann kein Zweifel sein. Sie ist mit den Schlagwörtern Kant und Hegel so korrekt, wie das eben beim Gebrauch von Schlagwörtern möglich ist, zum Ausdruck gebracht.

Während man indess wusste, dass der eine durchaus kein Anhänger Kants strengerer Observanz sei, sondern, wie man sich wohl geschmackvoll ausdrückte, auf die schiefe Ebene des Empirismus abgeglitten war, so hatte man bis jetzt Grund trotz einzelner Verwahrungen in der Dogmatik, Alles in Allem genommen, den anderen für einen solchen von Hegel anzusehen.

Wir sagen nun: Biedermann hat in den oben angegebenen Aufsätzen einen neuen Beitrag in dieser Kontroverse geliefert. Wir meinen damit, Biedermann hat eine kleine erkenntnisstheoretische Schwenkung von Hegel weg vorgenommen. Er entritt diese mit folgenden Worten (Prot. Kztg. S. 1185):

„Nur habe ich dort (nämlich in der Dogmatik) zu sehr verabsäumt, mich vorerst mit anderen erkenntnisstheoretischen Standpunkten auseinanderzusetzen; besonders aber habe ich durch meine Terminologie, die ich mit der Gedankenaneignung von Hegel herübernahm, so weit sie mir auch für meinen Sinn zutreffend erschien, zu wenig dem vorgebeugt, dass Leser, die meinem Gedankengang nicht ganz genau folgten, sie sofort in die Schablone fassten, die sie für Hegel zur Hand hatten. Es bleibt mir

daher allerdings, um das Ergebniss meiner Dogmatik sicher zu stellen, noch die Aufgabe übrig, ihre Methode erkenntniss-theoretisch vollständiger, als ich dort gethan, zu begründen“.

Wir lassen übrigens, um allen Missverständnissen vorzubeugen, völlig dahingestellt, ob diese Schwenkung eine thatsächliche ist, oder nur eine für das Bewusstsein des Lesers. Biedermann selbst gesteht ja auch für den letzten Fall eine Art von Kausal-Zusammenhang zu zwischen dem „Nicht-Ganz-Genau-Folgen des Lesers“ und der „Terminologie, die ich mit der Gedankenanregung von Hegel herübernahm“. Wir fügen hinzu, dass diese Schwenkung so klein ist, „dass sie dem ungeübten Auge kaum bemerkbar wird“ — Worte, die Biedermann anwendet zur Charakterisirung des Unterschieds in der metaphysischen Fassung zwischen sich und Hartmann.

Bei alledem halten wir sie für wichtig genug zur Besprechung und für ein erfreuliches Zeichen einer sich auf erkenntnistheoretischem Standpunkte anbahnenden Verständigung zwischen den beiden Hauptrichtungen der systematischen Theologie, wie B i e d e r m a n n dieselbe Hoffnung S. 1188 ausspricht.

Formell zwar ist der Gegensatz so scharf geblieben, wie er nur immer war. So spricht Biedermann mit der ganzen geringschätzigen Abneigung des korrekten Hegelianers von der „erkenntnistheoretischen Schalennagerei des herrschenden Neokantianismus“. Er beklagt sich über den „seit Kant „„zur trivialen Voraussetzung““ gewordenen Idealismus, der — nach meinem Urtheil — doch nur ebenso naiv“ (nämlich wie der naive Realismus) „jenen einfach auf den Kopf gestellt hat“. Er scheint sogar die Worte aus dem Wandsbecker Boten auf Kant anwenden zu wollen:

Wir spinnen Luftgespinnste,
Wir suchen viele Künste,
Und kommen weiter nur vom Ziel,

während es uns viel näher liegt, sie als Motto der Schelling-Hegel'schen Begriffs-Romantik vorzusetzen.

Aber man findet ja häufig gerade bei denen eine Schärfung des Gegensatzes in der Form, die in der Sache sich dem Gegner zu nähern beginnen.

Doch, wie schon gesagt, uns soll es gleich viel gelten: ob es sich um eine wirkliche Annäherung an den Gegensatz handelt, oder nur um den Anfang einer Verständigung über die von Biedermann unverrückt festgehaltene Position.

Denn freilich mehr als den Anfang einer solchen finden wir hier nicht. Den finden wir aber. Und es scheint uns nicht recht wissenschaftlichen Gepflogenheiten zu entsprechen, wenn Hartmann ein Eingehen auf den erkenntnistheoretischen Standpunkt Biedermanns deshalb ablehnt, weil dieser theologische Gelehrte keine besondere Erkenntnistheorie veröffentlicht hat.

Diesen Anfang finden wir in dem, was Biedermann über den Realismus sagt und was wir zum Ausgangspunkte einiger principieller Erörterungen nehmen wollen.

Biedermann unterscheidet (Prot. Kztg. S. 1186) drei Arten von Realismus: „naiven“, „transcendentalen“ und „reinen concret-monistischen“.

Mit naivem Realismus bezeichnet man in der heutigen philosophischen Sprache recht zutreffend jene Unbefangenheit der Weltanschauung, die es sich nie zum Bewusstsein bringt, dass die uns zu Gebote stehende Welt zusammengewoben ist aus zwei Faktoren, deren Resultat uns nur vorliegt. Jene beiden Faktoren sind: der Reiz eines Gegenstandes und unser sinnlich-psychischer Organismus. Das Resultat ist der einzelne Empfindungs- und Wahrnehmungs-Akt. Jener oben genannte Realismus identificirt nun unwillkürlich — und wir alle thun das im gewöhnlichen Leben — dieses Resultat mit dem erstgenannten Faktor, indem er die Instanz des psychischen Organismus überspringt. Es fällt ihm nicht ein, darum zu glauben: die Gegenstände wanderten in die Sinne hinein. Er verhehlt es sich nicht, dass wir mit den Augen sehen und mit den Ohren hören. Aber er schreibt den Sinnen nur jene mechanische Vermittlerrolle zu, laut deren ihre Thätigkeit darin aufgeht, den Reiz des Gegenstandes „in a dâquater

Weise“ uns zuzuführen, ohne sie als wirksamen Faktor an dem Empfindungs-Resultate in's Auge zu fassen.

Es ist wichtig, von vorneherein darauf aufmerksam zu machen, dass der naive Realismus unserer Zeit keineswegs mehr so naiv ist, um das Wahrnehmungs-Resultat mit dem äusseren Gegenstande schlechthin zu identificiren: nur mit dem Reiz dieses äusseren Gegenstandes identificirt er es. Dabei würde erst auf einem fortgeschrittenen Standpunkte in Frage kommen können: ob es denn überhaupt noch einen Sinn hat, den Reiz des Gegenstandes von ihm selbst als zwei verschiedene Dinge zu trennen, ob nicht die Anwendung des Begriffs der Adäquatheit eines Bildes mit dem, wovon wir nicht mehr zugeben wollen, dass es ein Bild sei, ohne zu wissen, was es sonst sei, aufhört berechtigt und verständlich zu sein.

Es war uns wichtig, vor diesem *Quid pro Quo* in der Begriffsbestimmung des naiven Realismus zu warnen, da es sich allerdings in der Definition solcher häufig findet, die nicht gerne selbst naive Realisten sein möchten und doch vor dem missverstandenen Kantianismus ein Entsetzen empfinden.

Denn es ist freilich unsere Meinung, dass der Abweis des naiven Realismus nicht zwar zu dem Gespenst eines naiv verstandenen Idealismus hinführt, der Alles auf den Kopf stellt, wohl aber zu jenem Kant'schen Grundgedanken einer Erscheinungswelt, der die beste Gewähr giebt für einen nüchternen Realismus.

Dass Biedermann selbst jener Einseitigkeit in der Auffassung des naiven Realismus sich schuldig gemacht habe, lässt sich nicht direkt behaupten, da Biedermann sich über ihn nicht weiter ausspricht; es wird sich nur indirekt herausstellen können, wenn wir seine eigene Position haben kennen gelernt.

Die zweite Kategorie ist der transcendente Realismus. Ed. von Hartmann selbst hat seine Erkenntnistheorie in der hiernach genannten Schrift mit diesem Namen belegt („Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus“), den er von Kant herüber genommen hat, allerdings

mit einer Umbiegung des Sinnes, den Kant mit diesem Namen verbindet.

Im Allgemeinen bezeichnet Kant hiermit den Gegensatz zu seinem eigenen Systeme, dem des transcendentalen Idealismus.

Im Besonderen giebt er die durchsichtigste Definition hiervon in der ersten Auflage der „Paralogismen der reinen Vernunft“ (Kirchmann, Kritik d. reinen Vern. S. 696—97):

„Der transcendente Realist stellt sich also äussere Erscheinungen (wenn man ihre Wirklichkeit annimmt) als Dinge an sich selbst vor, die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existiren, also auch nach reinen Verstandesbegriffen ausser uns wären.“

Es lässt sich nichts dagegen sagen, diesen transcendentalen Realismus vom naiven Realismus zu unterscheiden.

Denn ob zwar beide inhaltlich auf dasselbe hinauskommen, so ist doch die Art, wie dieser Inhalt gewonnen wird, keineswegs gleichgültig. Und das ist in dem einen Falle die philosophische Reflexion, die einen langen Instanzen-Weg von Gründen und Gegengründen hat zurücklegen müssen, ehe sie zu ihrem Resultate hat gelangen können. Das Wesen des naiven Realismus besteht dahingegen gerade in dem Mangel jeder Reflexion über die Art, wie das Weltbild zu Stande kommt.

Im Besonderen hat Hartmann geflissentlich in der Wahl des Ausdrucks für sein erkenntnistheoretisches System auf den Gegensatz, der zwischen ihm und Kant besteht, aufmerksam machen wollen. Und dieser Gegensatz ist ganz unleugbar vorhanden.

Und doch müssen wir eine sehr bedeutsame Umbiegung des Sinnes, den für Kant dieser Ausdruck hat, bei Hartmann konstatiren. Um das zu erhärten, dazu brauchen wir nur zu verweisen auf den schon citirten Satz aus der Replik Hartmanns gegen Biedermann.

Letzterem wird eine „mangelhafte Philosophie der Materie, welche ausser den (immateriellen) Kräften auch noch materiellen Stoff als die Faktoren dieses Produktes (Materie) betrachtet“, vorgeworfen.

Mit anderen Worten: der Hartmann'sche transcendente Realismus ruht auf demselben Grunde, auf welchem die Schelling'sche Identitätsphilosophie ruht. Er enthält allerdings auch dieselben Mängel, welche jene zur Identitätsphilosophie machen. Der Grund aber, auf dem Schelling ruht, ist, wie bekannt genug sein dürfte, die Kant'sche Dynamik (Kräftetheorie), niedergelegt in den „Metaphysischen Anfangsgründen zur Naturwissenschaft“. Dass aber diese Dynamik nur eine Anwendung sein will der Kritik der reinen Vernunft auf die Körperlehre, ist nicht minder bekannt und ist nachzulesen in der Vorrede der „Met. Anf. etc.“

Die Sache liegt also so:

Das System des transcendentalen Idealismus, als welches in der Kritik der reinen Vernunft niedergelegt ist, das Schelling übrigens auch in der gleichnamigen Schrift rückhaltlos als seinen Ausgangspunkt bezeichnet hat, hat überhaupt erst jene Wendung in der Naturphilosophie möglich gemacht, die wir als Dynamismus bezeichnen können.

Es sind erkenntnistheoretische Gründe, die den unbekannten Stoff, die *materia prima* zurücktreten lassen und dafür die durch Sinneswahrnehmung bekannten und in der Gestalt von Sinneswahrnehmung uns nur zugänglichen Kräfte in den Vordergrund treten lassen.

Die Bedeutung dieser Wendung liegt also gerade in ihrem Gegensatz zum transcendentalen Realismus.

Es heisst daher ihren Sinn verkennen, ihr Recht missbrauchen, ja ihre ganze Tendenz auf den Kopf stellen, wenn man den transcendentalen Realismus mit ihr zu verbinden sucht. Denn da bleibt es vollständig gleichgültig und ist schliesslich ein blosser Wortstreit, ob ich das Ding an sich der Materie als Stoff oder als Kraft figuriren lasse; ja man wird nicht in Abrede stellen können, dass der Begriff einer hypostasirten Kraft — und die käme doch heraus — eine *contradictio in adiecto* in sich schliesst.

Und diese oben angedeuteten Mängel sind es eben, vermöge deren die Identitätsphilosophie Schellings und der transcendente Realismus Hartmann's allerdings mit Kant, dadurch aber auch mit sich selbst in Widerspruch tritt.

Hartmann spricht von immateriellen Kräften in Gegensatz zum materiellen Stoff. Den physikalischen Kräften aber Immaterialität zuschreiben in jenem positiven Verstande, der den conträren Gegensatz bildet zur Materialität, wie Hartmann es hier offenbar thut, ist unerlaubt und fällt aus der kritischen Fassung des Kraftbegriffes vollständig heraus. Denn Materie ist nichts als der Gattungsname für die im Raume wahrnehmbaren Erscheinungen. Und diese Erscheinungen selbst sind eben die Kraftäusserungen. Materie ist der zusammenfassende Allgemeinbegriff und Kraft die konkrete Daseinsform. Welchen Sinn giebt es aber überhaupt nach den nüchternen Gesetzen der Logik, von denen sich freilich eine himmelstürmende Metaphysik oft genug glaubt emancipiren zu dürfen, wenn von der Materie behauptet wird, dass die constituirenden Faktoren dieses Produktes nichts als **immaterielle** Kräfte sein? Das heisst die Begriffe doch gar zu geschwind in ihr Gegenheil umschlagen lassen.

Denn entweder ich fasse die Materie erkenntniss-theoretisch als Gattungsbegriff: und ich werde dann von den Kräften weder Materialität noch Immaterialität aussagen dürfen, oder ich fasse sie dinglich: und ich werde dann überhaupt nicht von sie constituirenden Kräften reden können, geschweige von immateriellen, sondern die Materie als reine Stofflichkeit mit Ausschluss der Kraft behaupten, oder aber immer schon inconsequent einem Dualismus von Stoff und Kraft huldigen, wie es Louis Büchner gethan hat. Die Materie zugleich behaupten und die Materialität diesem Etwas in demselben Athem absprechen geht nicht an, weil es gegen den verachteten Satz der Identität und des Widerspruchs verstösst. Wir sprechen vom Standpunkte des nüchternen Realismus aus, denn wir wissen wohl: nun kommt Hartmann durch die metaphysische Hinterthür mit der Eröffnung, dass es ihm nicht einfalle, weder hypostatisch gedachte Kräfte noch hypostatisch gedachten Stoff zu behaupten, dass die Materie als letztes Substrat für ihn allerdings nicht existire, dass sie nur als Erscheinungsform des Absoluten Existenz habe, „da in der That ein eigentlicher Stoff nicht füglich in Gott existiren könnte“.

Wehe uns aber, wenn wir daraus die Consequenz des Akosmismus ziehen. Alsbald wird wieder der Realismus in die Schranken geführt.

Wie gut kannte doch Kant seine Leute, wenn er jene Charakterisirung des transcendentalen Realismus also fortsetzt:

„Dieser transcendente Realist ist es eigentlich, welcher nachher den empirischen Idealisten spielt, und, nachdem er fälschlich von Gegenständen der Sinne vorausgesetzt hat, dass, wenn sie äussere sein sollen, sie an sich selbst auch ohne Sinne ihre Existenz haben müssten, in diesem Gesichtspunkte alle unsere Vorstellungen der Sinne unzureichend findet, die Wirklichkeit derselben gewiss zu machen.“ —

Biedermann bescheinigt es nun dem modernen Vertreter des transcendentalen Realismus, dass „er die offenkundige Einseitigkeit jener beiden nur in anderer Weise als ich aufheben will“.

Jene beiden aber sind der naive Realismus und nun freilich nicht Spinozas Akosmismus — den Biedermann dem Philosophen des Unbewussten ebenfalls vorzurücken scheint, wenn er von abstraktem Monismus spricht — sondern der Kant'sche Idealismus, „der doch nur ebenso naiv jenen einfach auf den Kopf gestellt hat“.

Diese „andere Weise“ Biedermanns hebt Hartmann nun aber mit Recht als das Entscheidende hervor, wenn er mit Betrübniß glaubt constatiren zu müssen, dass jener, durch eine „mangelhafte Philosophie der Materie“ in Dualismus hinein gerathen sei.

Mit dem Dualismus hat das nun schon seine Richtigkeit, darein scheint sich auch Biedermann zu ergeben, wenn seine kurze Antwort schliesst mit den Worten:

„Diesen Dualismus gedenke ich aber schon zu vertreten.“ Es fragt sich nur, ob der Biedermann'sche Dualismus, den Hartmann metaphysisch als einen solchen zwischen Gott und Welt formulirt, Biedermann selbst theologisch als einen solchen zwischen dem „Ich Gottes und der Form des Ich-Seins des Menschen als eines zugleich materiell existirenden Ich“ formulirt, zur Konsequenz eines erkenntnisstheore-

tischen Dualismus zwischen Physischem und Psychischem der ja vielmehr Ausgangspunkte sein müsste durchdringt.

Wenn wir von Physischem und Psychischem reden, so meinen wir damit: die Erscheinungen des äusseren und die des inneren Sinnes, um uns der Kant'schen Terminologie zu bedienen, oder korrekter ausgedrückt: die räumlichen und die nicht-räumlichen Erscheinungen.

Dieser kritische Dualismus, der, weil er eben der Ausgangspunkt unserer Erfahrung ist, deshalb von denen die auf induktiver Grundlage zu philosophiren versprechen, wie Ed. von Hartmann, nicht so gröblich ignorirt werden sollte, ist freilich von Haus aus etwas ganz Anderes als der metaphysische Dualismus, wenn er auch den Gegensatz zum Monismus mit diesem gemein hat. Es wird sich nun bei der Prüfung der dritten Art von Realismus, die Biedermann unter dem Namen des „reinen konkret-monistischen“, uns als die seinige vorstellt, herausstellen: welcher Seite des Dualismus sich Biedermann zuneigt. An dem Worte „monistisch“ stossen wir uns dabei nicht, wir betrachten es wie eine liebgewordene Gewohnheit. In dem Beiworte, „konkret“ ist für eine Vermittelung Sorge getragen. Hartmann nennt sich freilich auch konkret-monistisch. Darum lassen wir die Worte bei Seite!

„Der erste Grundsatz meines reinen Realismus ist, die Welt unseres Bewusstseins einfach so nehmen zu wollen, wie sie ihm wirklich gegeben ist.

„Das erste Ergebniss dieses reinen Realismus ist mir: Inhalt des Bewusstseins wird im Wahrnehmungsprocess die reale Objektivität in ihrem real-objektiven Rapport zum realen Bewusstseins-Ich; in der Sinnenwahrnehmung die Sinnenwelt im real-sinnlichen Connex mit der Sinnenseite, in der inneren die real-ideelle Welt in ihrem real-ideellen Connex mit der subjektiven Geistesbestimmtheit desselben. Also nicht abstrakt monistisch: das objektive Sein an sich; nicht dualistisch: der Stoff „Erfindung“ (?) geheissen, veranlasst durch ein bewusstseins-transcendentes X von Ding an sich (ob ideell oder materiell vorgestellt), die Form dagegen Anschauungsform aus dem Ich selbst“.

Man kann in der philosophischen Terminologie ganz geübt sein, und wird es sich doch saure Mühe kosten lassen, auch nur heraus zu bekommen, was des Verfassers Meinung ist.

Im letzten Satze sind wir wohl im Rechte anzunehmen, dass ein sinnverwirrender Druckfehler aus „Empfindung“ „Erfindung“ gemacht hat.

Und das Vorhergehende betreffend, erlauben wir uns die Frage: ob des Verfassers Meinung dahin geht, dass durch diese gehäufte Anwendung der Worte „real“ und „objektiv“ der Sinn durchsichtiger, das Verständniss erleichtert werde? Wir sind der entgegengesetzten.

Wir glauben darum keineswegs, dass das nur zufällige stylistische Unebenheiten sind, sondern wir sehen in dieser Ausdrucksweise das Kennzeichen einer philosophischen Richtung, die eben damit, dass sie, anstatt uns zu sagen, was sie unter Realität und Objektivität versteht, durch den blossen gehäuften Gebrauch dieser Worte, die Sache abgethan wähnt, den Beweis für ihre theilweise Zugehörigkeit zum naiven Realismus liefert. Diese Zugehörigkeit geht gerade so weit als ihr Gegensatz zum kritischen Realismus.

Denn weder die Realität noch die Objektivität der Erscheinungswelt wird von Kant bestritten. Nur dass er damit nicht die Sache für abgethan hält! Ihm fängt vielmehr die im specielleren Sinne philosophische Aufgabe erst da an, wo das Problem an uns heran tritt in der Frage: Wie vermittelt sich diese Objektivität für uns, welcher Art ist dem entsprechend die behauptete Realität?

Empirisch nennt sie Kant, um damit anzudeuten, dass durch den Begriff der Erfahrung ihr zugleich ein Inhalt gegeben, wie die Grenze vorgezeichnet sei. Man hat sich eben an die Thatsache zu erinnern, die Goethe paradox aber sehr treffend also ausdrückt:

„Ebenso gehts Allen, die ausschliesslich die Erfahrung anpreisen, sie bedenken nicht, dass Erfahrung nur die Hälfte der Erfahrung ist“ — ein Satz, der im komischen Missverständnisse wohl der Kantischen Richtung entgegen gehalten ist und doch nur der pseudo-Kant'schen entgegengehalten werden konnte.

So wird es sich denn freilich für den philosophischen Sprachgebrauch empfehlen, von dem inhaltlos gewordenen Gegensatz zwischen „objektiv“ und „subjektiv“ keine Anwendung mehr zu machen, mit dem sich, genau genommen, kein Sinn mehr verbinden lässt und in den darum jede philosophische Richtung den ihr bequemen hinein interpretirt und es sich leicht macht, mit dieser *petitio principii* den Gegner *ad absurdum* zu führen.

Das heisst die Kontroverse läuft auf einen Wortstreit hinaus.

Es wird nicht schwer sein, das an Biedermann zu exemplificiren. Nicht als ob es mit dem Wortstreit sein Bewenden hätte und im Uebrigen Alles in schönster Einstimmigkeit sich befände, sondern der verschiedene Gebrauch von philosophischen *termini* ist eben oft genug, wie wir das vorhin schon andeuteten, bezeichnender Ausdruck für die verschiedene Denkart.

Biedermann's „Real-Objektivität“ erscheint zunächst, abgesehen von der gehäuften Anwendung der Schlagworte, so verklausulirt, dass ich nicht wüsste, was der korrekte Kantianer dagegen einwenden sollte. Und Biedermann formulirt doch seinen Standpunkt, wie einerseits im Gegensatz zum naiven Realismus, so andererseits im Gegensatz zu Kant. Wir wollen den Beweis für unsere Behauptung antreten! Ereifert sich der Kantianer für die Realität seiner Erscheinungswelt, so pflegt der Hegelianer kurz und bündig auf dem Wege der Identificirung von Erscheinung und Schein die Irrealität derselben zu beweisen. Dabei konnte es ihm nicht entgehen: dass mit dem Ausdruck „Erscheinung“ nur die psychische Vermittlung hat in den Vordergrund geschoben werden sollen.

Was thut denn nun Biedermann? Er nimmt wie ganz selbstverständlich ebenfalls diese Thatsache in seinen „ersten Grundsatz des reinen Realismus“ auf: „Die Welt **unseres Bewusstseins** einfach so nehmen zu wollen, wie sie ihm wirklich gegeben ist.“

Ob ich von Welt unseres Bewusstseins rede oder von Erscheinungswelt ist ja wohl so lange irrelevant, als ich mich der trügerischen Vertauschung von Erscheinung und Schein

mit einander enthalte. Und es bleibt ein sehr schätzenswerthes Zugeständniss, dass es trotz allem „Einfach-Nehmen der Welt, wie sie wirklich gegeben ist“, bei der Welt des Bewusstseins verbleibt, ja dass sie eben nur dann so einfach genommen wird, wie sie uns wirklich gegeben ist, wenn sie als Welt des Bewusstseins genommen wird.

An diesem Zugeständniss ändert auch die im Folgenden so prononcirt hervorgehobene Objektivität nichts. Denn das allerdings Paradoxe des Ausdrucks, dass die Gegenständlichkeit Inhalt des Bewusstseins werde, wird näher bestimmt und eingeschränkt durch die Angabe der beiden Faktoren, als die wir oben den Reiz und den sinnlich-psychischen Organismus bezeichneten. „Im Wahrnehmungsprocess“ und „im real-objektiven Rapport“ sagt Biedermann.

Angesichts des Folgenden: (Inhalt des Bewusstseins wird) „nicht abstrakt monistisch: das objektive Sein an sich“, wodurch es also ausdrücklich ausgeschlossen wird, dass die Objektivität als solche Inhalt des Bewusstseins werde, scheint es sogar, als habe Biedermann sich im ersten Theile nur inkorrekt ausgedrückt und sagen wollen: Inhalt des Bewusstseins wird im Wahrnehmungsprocess der real-objektive Rapport der realen Objektivität.

In diesem Falle sind nicht die Faktoren angegeben, sondern das Resultat, da in der That der Wahrnehmungsprocess nicht als einer der Faktoren gelten kann, sondern als Resultat beider.

Die Objektivität ist dann um einen weiteren Grad eingeschränkt. Rapport würde die Bedeutung annehmen von Relation oder Verhältnissbeziehung. Es wäre der Standpunkt des vorkritischen Kant, wie er niedergelegt ist in der „Physischen Monadologie“ vom Jahre 1756, den Biedermann hier einnähme.

Gleichviel so oder so, sind wir es gerade, die Biedermann den Vorwurf mit unbekannten Grössen zu spielen zurückgeben. Denn irren wir nicht, so soll hier doch durch „Objektivität“ das zum Ausdruck kommen, was wir als unbefangene Voraussetzung des naiven Realismus kennzeichneten. Denn es hat doch wohl die pointirte Verwendung dieses Wortes für Biedermann die Bedeutung, eine

Adäquatheit des Sinnenbildes mit der sog. wirklichen Welt zu behaupten, ohne dass sich auch nur angeben liesse, was diese abgesehen von jenem ist.

Das ist aber gerade das Naive am Realismus.

Aber dieser naive Realismus ist zu gleicher Zeit naiver Dualismus.

Wir wollen nicht weiter rekurriren auf Biedermann's Polemik gegen den abstrakten Monismus, laut deren, „das objektive Sein-an sich“ nicht Gegenstand des Bewusstseins wird. Wir halten uns vielmehr an die naive Gegenüberstellung von „realer Objektivität“ und „realem Bewusstseins-Ich“, wie sie uns als Ergebniss des reinen Realismus mitgetheilt wird. Nun zerfällt aber die reale Objektivität in eine physische und psychische. Dem entsprechend stellt Biedermann erst die Sinnenwelt der Sinnenseite in uns und dann die real-ideelle Welt unserer subjektiven Geistesbestimmtheit dualistisch gegenüber.

Einem solchen Dualismus gegenüber wird die Erkenntnistheorie stets auf die Frage zurückkommen: Wo ist denn Sinnenwelt ausserhalb der Sinne und wo real-ideelle Welt abgesehen von unserer subjektiven Geistesbestimmtheit?

Nun weist zwar Biedermann im Folgenden die dualistische Position ab. Was er aber als solche beschreibt, ist nichts als die Kant'sche Dualität von Empfindung und reiner Form der Anschauung. Diese wird man aufgeben können und doch kritischer oder Kant'scher Dualist sein können.

Kant hat sich bekanntlich einmal das Wort entschlüpfen lassen, dass Verstand und Sinnlichkeit vielleicht aus gemeinsamer Wurzel entstammen: um wie vielmehr können es dann Anschauung und Empfindung? Aber gleichviel: mit Dualismus in der Erkenntnistheorie bezeichnet man doch nicht jede beliebige Fixirung von Gegensätzen, sondern an einen grundlegenden Gegensatz denkt man dabei.

Und ein solcher besteht allerdings für Kant. Aber während ihn der naive Dualismus rundweg zwischen Geist und Materie etabliert, hat der Anhänger des Kriticismus auch hier die Pflicht, nicht eine terra incognita zu betreten. Er spricht deshalb nur von räumlichen Erscheinungen und

nicht-räumlichen Erscheinungen, wenn er seinen Dualismus scharf formuliren will, ohne damit im gewöhnlichen Sprachgebrauche zur Pedanterie verpflichtet zu sein.

Noch eine andere Stelle ist es, an der Biedermann's erkenntnisstheoretische Polemik sich gegen den Dualismus wendet: „Denn andererseits hält der reine Realismus als konkreter Monismus gegen allen Dualismus die Thatsache fest, dass unserm Bewusstsein ein materielles und rein ideelles Sein in dinglicher Substanz ausser einander und einander gegenüber als Existenzen für sich nie gegeben sind, sondern alle Wirklichkeit nur als ihre substantielle Einheit“.

Wir stimmen dem vollständig zu. Nur dass Biedermann hiermit in wirksamster Weise gegen das Recht seiner eigenen Aufstellungen polemisiert! „Reale Objektivität“ und „reales Bewusstseins-Ich“ „ausser einander und einander gegenüber sind uns als Existenzen für sich nie gegeben“. Nur dass diese ebenso schlagende als einfache Thatsache, der Biedermann mit der letzten Polemik Worte geliehen hat, in ihrer ganzen Folgeschwere gerade von Kant geltend gemacht worden ist! (Kirchmann, Kritik der reinen Vern. S. 690):

„Auf solche Weise würde eben dasselbe, was in einer Beziehung körperlich heisst, in einer anderen zugleich ein denkendes Wesen (heissen), dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können. Dadurch würde der Ausdruck wegfallen, dass nur Seelen (als besondere Art von Substanzen) denken; es würde vielmehr, wie gewöhnlich heissen, dass Menschen denken, d. i. eben dasselbe, was als äussere Erscheinung ausgedehnt ist, innerlich (an sich selbst) ein Subjekt sei, was nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist und denkt.“

Nur dass wir nicht mit Biedermann von Monismus reden, sondern von psycho-physischem Ausgangspunkte! Es ist klar, dass, wenn Biedermann diesen Monismus mit allen Consequenzen verträte und er ebenso consequent verführe in der Polemik gegen den abstrakten Monismus Hartmann's, an seiner Zugehörigkeit zu der bislang noch verachteten „erkenntnisstheoretischen Schallmagerei des herrschenden Neokantianismus“ nicht mehr viel fehlen würde.

Der Mathematiker und Astronom Peter Megerlin und seine Conflictc mit der Theologie seiner Zeit.

Ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte
des 17. Jahrhunderts.

Von

R. Staehelin

in Basel.

Das siebzehnte Jahrhundert charakterisirt sich in der Geschichte nach allen Seiten hin als das Jahrhundert des Religionskampfes. Es verdient diesen Namen nicht bloss wegen der blutigen Völkerkriege, in welche wir während der ersten Hälfte desselben die römisch-katholische und die protestantische Kirche getheilt und fast das ganze Europa von der Westküste Frankreichs bis nach Böhmen und Ungarn und von Schottland und Schweden bis an den Rhein und bis in die Thäler Graubündens hineingezogen sehen. Sondern auch im Innern dieser Kirchen, besonders in den gegenseitigen Beziehungen der beiden hauptsächlich protestantischen Confessionen wiederholt sich die gleiche Erscheinung. Auch hier sehen wir in vollständiger Umkehrung der prophetischen Weissagung die Pflugscharen in Spiesse, die Sicheln in Schwerter verkehrt, und die ursprüngliche Einheit des evangelischen Glaubens durch eine confessionelle Polemik zerrissen, von welcher ein hervorragender lutherischer Theologe der Gegenwart das Geständniss ablegt, dass ihre Streitschriften die in's Theologische übersetzten Hellebarden der Landsknechte gewesen seien und von welcher schon damals ein Zeitgenosse das Urtheil gefällt hat, dass in ihr der edle Wein

Luthers zu scharfem Essig geworden sei. An Friedensmahnungen und Einigungsversuchen fehlte es ja auch damals nicht. Aber als wären nicht auch die Friedfertigkeit und die Demuth christliche Tugenden und als hätte man nicht auch in ihnen seine christliche Entschiedenheit zu bewähren, belegte man diese Gesinnung nur wieder mit dem neuen Ketzer namen des Synkretismus und war schliesslich noch recht vergnügt darüber in ihr noch einen weiteren Feind gefunden zu haben, in dessen Bekämpfung man dem Eifer um das Haus des Herrn genugthun konnte. Zwei bekannte That sachen, die beide dem Jahre 1667 angehören, genügen, um den krieg erischen Geist jener Zeit auch auf diesem Gebiete zu kennzeichnen und um zugleich zu zeigen, wie leicht dieser Geist der Zeit auch von den besten und lautersten Charakteren mit dem Geist des Glaubens und der Wahrheit ver wechselt wurde: der Verzicht Paul Gerhard's auf seine Pfarrstelle in Berlin, weil er Gewissensbedenken darüber hatte, durch die Unterschrift der vom Kurfürsten geforderten Erklärung sich zum Unterlassen der Schmähungen gegen das reformirte Bekenntniss zu verpflichten, und der Protest Spener's in Frankfurt gegen die vom Magistrat den französischen Emigranten gestattete freie Religionsübung und seine öffentliche Warnung vor ihnen auf der Kanzel als vor den Wölfen in Schafskleidern.

Aber noch einen anderen geistigen Kampf nehmen wir in jenem Jahrhundert wahr, der diesem lauten Kampf der Kirchen und Confessionen stiller und verborgener, aber deshalb nicht weniger ernst und folgenreich zur Seite geht. Es ist der Kampf um die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung gegenüber der zum Dogma gewordenen wissenschaftlichen Ueberlieferung, der Kampf um das gute Recht einer auf Beobachtung und Erfahrung gegründete Naturerkenntniss im Gegensatz zu der Beschränkung, in welcher der theologische und philosophische Traditionalismus sie festzuhalten sich bestrebten. Nicht nur der Scheiterhaufen eines Giordano Bruno und die Gefängnisshaft eines Galilei im päpstlichen Rom, auch die bittere Verkennung und Zurücksetzung eines Johannes Kepler im protestantischen Deutschland gehören

jenem Jahrhundert an, und wer will die Vielen nennen, die neben und nach ihnen im gleichen Kampf gestanden und unter ähnlichen Anfechtungen um das höchste Gut des geistigen Lebens, die Einheit seiner inneren Erfahrungen haben ringen müssen? Es ist allerdings eine grosse Ungerechtigkeit, wenn man, wie so oft geschieht, für die Nothwendigkeit dieses Kampfes lediglich die Theologie jenes Jahrhunderts verantwortlich macht; nicht die Theologie sondern der philosophische Aristotelismus hat z. B. dem copernicanischen System, wie dies Zöckler in seiner „Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft“ nachweist, den zähesten Widerstand entgegengesetzt. Aber man wird deshalb doch den Satz dieses Historikers nicht ohne Beschränkung gelten lassen können: „Die Naturphilosophie hat an der Bekämpfung der neuen Weltansicht überall grössere Schuld gehabt als biblisch oder patristisch motivirte Vorurtheile“. ¹⁾ Denn wenn jene den Streit darüber als eine Frage der Schule behandelte, so stellte diese in demselben überall die Autorität des göttlichen Wortes und die Frage um die Seligkeit in den Vordergrund; es ist nur ein Beispiel unter vielen, wenn die theologische Fakultät zu Tübingen in ihrem Gutachten gegen Kepler diesem mit der Strafe der „Verstockung und der göttlichen Verwerfung“ drohte, falls er sein „Letzköpflin“ nicht brechen und seinen „thörichten und hochmüthigen Einbildungen“ nicht entsagen wolle, und nicht Allen mochte es gegeben sein in diesen Conflicten zwischen religiöser Autorität und wissenschaftlicher Ueberzeugung jene Freiheit und Freudigkeit des Glaubens sich zu bewahren, wie sie der genannte grosse Astronom an den Tag legt, wenn er jenem Gutachten der Tübinger Theologen die Warnung entgegenhielt: „Lasst doch den heiligen Geist aus dem Spiel und treibt nicht euer Gespött mit ihm, indem ihr ihn zum Lehrmeister der Physik macht“, oder wenn er in der Einleitung zu seinem astronomischen Hauptwerk die Gewissheit ausspricht, dass „nicht nur der Theologe, der über die Geheimnisse des Glaubens

1) Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft I. 1877. S. 530. Anders S. 538.

nachdenkt, sondern auch der Astronom, der die Irrthümer der gemeinen Vorstellung aufdeckt und den wahren Bau der Welt zeigt, den Schöpfer auf seine Weise verherrlicht,“ zugleich aber auch denen, die zu stumpf sind, ihm zu folgen, den Rath giebt, unbekümmert um seine Resultate zu ihrem sichtbaren Himmel aufzublicken und dessen gewiss zu sein, dass, wenn sie so von ganzem Herzen Gott den Schöpfer loben und preisen, auch sie „keinen geringeren Gottesdienst thun als der Astronom, dem Gott es verliehen hat mit den Augen der Vernunft deutlicher zu sehen und in seiner Weise Gott zu preisen“.¹)

Der Gelehrte, mit welchem die folgenden Blätter sich beschäftigen sollen, hat nun allerdings in keiner Weise ein Recht darauf, in Beziehung auf seine wissenschaftlichen Leistungen dem genannten bahnbrechenden Philosophen und Naturforscher an die Seite gestellt zu werden. Aber sein Leben ist doch, wie das dieses Letzteren, hineingestellt und hineinverflochten gewesen in jene verschiedenartigen geistigen Kämpfe, welche das siebzehnte Jahrhundert in Bewegung gesetzt haben; er hat in diesen Kämpfen ehrlich und treu seinen Mann gestanden und sowohl als Christ als auch als wissenschaftlicher Charakter die Reinheit seiner Ueberzeugung sich zu erhalten gewusst, und so wird, was in den gleichzeitigen handschriftlichen Aufzeichnungen über diese seine Betheiligung an jenen Bewegungen uns berichtet ist, wohl einen Anspruch darauf haben, einmal im Zusammenhang dargestellt und als ein Beitrag sowohl für die Geschichte des kirchlichen, wie des wissenschaftlichen Lebens jener Zeit in der Erinnerung festgehalten zu werden.

Ueber das Leben Peter Megerlins, um dessen Schicksale es sich handelt, ist ausser den erwähnten Papieren wenig bekannt.²) Er war den 25. Februar 1623 zu Kempten

1) Vgl. Siegwart, Johannes Kepler. Protestantische Monatsblätter, herausg. von Gelzer, Bd. 29. S. 368 ff., wieder abgedruckt in dessen Kleinen Schriften 1881.

2) Vgl. *Athenae Rauricae* S. 417 und die am 30. October 1686 gehaltene Leichenpredigt von Peter Werenfels.

geboren. Nach dem Beispiel seines Vaters, welcher das Syndicat in jener Stadt bekleidete, widmete auch er sich der Rechtswissenschaft. Er studirte 1640 bis 1645 in Tübingen, wo er indessen auch mit Mathematik sich beschäftigte und bedeutende Kenntnisse in derselben sich erwarb. Nach einer weiteren, praktisch vorbereitenden Thätigkeit in Heilbronn und in Speier begab er sich 1650 nach Basel, um an der dortigen Universität sich in seinen juristischen und mathematischen Kenntnissen weiterzubilden; nach der Matrikel hat er sich im Januar 1650 inscribirt und ist am 28. Okt. 1651 zum Doktor promovirt worden, „*postquam in questionem: an subditi arma gerere possint contra principem, facunde disseruisset*“; — ein Thema, welches deutlich genug an die Eindrücke der englischen Rebellion und an die durch sie hervorgerufene Diskussion zwischen Salmasius und Milton erinnert. Er kehrte nach Kempten zurück, liess sich indessen bald in Folge der sofort zu berührenden Misshelligkeiten zu bleibendem Aufenthalt in Basel nieder. Nachdem er sich 1654 mit einer dortigen Bürgerstochter verheirathet hatte, wurde er 1660 zum Konsulenten der Stadt und 1674 zum Professor der Mathematik ernannt; doch befasste er sich in seinen schriftstellerischen Arbeiten vorwiegend mit Astronomie und Geschichte, ohne es indessen auch auf diesem Gebiete zu einer hervorragenden Leistung gebracht zu haben. Er starb den 26. Okt. 1686.

An diesem sonst einfachen und keiner besonderen Erwähnung werthen Lebensgang sind uns nun aber durch die angeführten zufällig erhaltenen Aufzeichnungen einzelne Vorkommnisse näher beleuchtet, die eine über das Persönliche hinausgehende Bedeutung in sich tragen und dieses Leben Megerlin's als ein nicht uninteressantes Denkmal jener geistigen Bewegungen erscheinen lassen, welche dem siebzehnten Jahrhundert sein eigenthümliches geschichtliches Gepräge verliehen haben. Es sind Aufzeichnungen sehr verschiedenen Inhalts. Die ersten beziehen sich auf den confessionellen Zwiespalt in der protestantischen Kirche jener Zeit und bestehen ausser einigen Briefen hauptsächlich in einer ausführlichen Erzählung, in welcher Megerlin über die von ihm

erlittenen Anfechtungen in seiner Vaterstadt Kempten und die daran sich knüpfende Uebersiedelung nach Basel berichtet. Die zweite Gruppe führt in die spätere Zeit seines Lebens und betrifft einen Streit, in welchen er wegen seiner astronomischen Ansichten verwickelt wurde; hier sind es namentlich die Protokolle des akademischen Senats, welche in Betracht kommen.¹⁾ Die dritte Gruppe endlich besteht in einer Reihe von Gutachten, welche Megerlin über die während seines Aufenthalts in Basel erschienenen Kometen abgegeben hat und welche theils gedruckt, theils handschriftlich noch vorliegen. Allein es wird sich zeigen, wie trotz dieser Verschiedenheit des Inhalts eine Zusammenstellung dieser Schriftstücke sich rechtfertigt und dazu geeignet ist, die geistigen Grundzüge jenes Zeitalters in ihrem inneren Zusammenhang und ihren gegenseitigen Beziehungen ins Licht treten zu lassen.

Wir beginnen mit der Erzählung seiner theologischen Zerwürfnisse, so wie sie uns in dem von ihm selbst verfassten und eigenhändig unterzeichneten Bericht darüber vorliegt.²⁾ Megerlin war von Haus aus Lutheraner und hatte dem angeführten Bericht zufolge neben seinen verschiedenartigen wissenschaftlichen Studien frühzeitig auch den theologischen Fragen seine Aufmerksamkeit zugewandt; er hatte schon als Knabe den Gesprächen, die im Elternhause darüber geführt wurden, mit Interesse zugehört; die Schrift Joh. Arndt's „Vom wahren Christenthum“ war sein Lieblingsbuch. Eine bestimmtere Veranlassung sich mit ihnen zu beschäftigen empfang er während seines Aufenthalts in Heilbronn, den er 1647—1649 „der juristischen Praktik halber“ machte. Es war die Zeit, wo die lutherische Kirche, während das Land noch von dem eben ausgehenden dreissigjährigen Kriege her aus tausend Wunden blutete, gerade in Folge der erwähnten Friedensbemühungen Georg Calixt's den Kampf gegen die Calvinisten mit erneuerter Heftigkeit aufnahm und wo ihr

1) Die handschriftliche Kopie derselben in einem Sammelband der Basler Bibliothek (K. a. VIII. 12).

2) Vgl. den leider sprachlich etwas geänderten Abdruck desselben von Linder in der Zeitschrift für historische Theologie 1867. II.

angesehenster Stimmführer, Abraham Calov, allen seinen Einfluss aufbot, um die letzteren sogar von dem Westfälischen Frieden auszuschliessen. So hörte denn auch Megerlin in Heilbronn einen jungen aus Württemberg gekommenen Prediger die calvinische Lehre auf der Kanzel aufs Leidenschaftlichste angreifen und namentlich das Dogma von der Prädestination „eine verzweifelte Teufelslehre“ nennen. Aber die Wirkung, die diese Polemik bei ihm erreichte, war die, dass er den Entschluss fasste, die Lehre der Calvinisten aus ihren eigenen Büchern kennen zu lernen, und als er bald darauf im Februar 1649 von dem Magistrat seiner Vaterstadt Kempten mit der Führung eines Processes vor dem Reichskammergericht zu Speier beauftragt wurde, bot ihm dieser Aufenthalt die Veranlassung, in der dortigen reformirten Gemeinde mit den Anhängern des angegriffenen Glaubens auch persönlich Bekanntschaft zu machen. Er besuchte ihre Predigt, wohnte auch der Feier des heiligen Abendmahls bei und kam zu der Ueberzeugung: „dass es bei Weitem nicht so vieles Geschreies und Gezänkes bedürfte, sondern eine christliche Einigkeit und Brüderschaft wohl könnte getroffen werden“. Als er indessen bei seiner Rückkehr nach Kempten im Juni 1649 diese seine Ansicht in gelegentlicher Unterredung mit dem dortigen Prediger laut werden liess, wurde ihm entgegnet, „dass die Calvinisten nur da, wo sie unter Lutheranern wohnten, solche guten Worte auszuthemen und so leise zu treten pflegten; würde er zu ihnen in ihre eigene Heimath kommen, so würde er da hören, was für gräuliche Sachen sie lehrten“. Im folgenden Jahre, 1650, kam nun in der That Megerlin, als er zur Vollendung seiner juristischen Studien sich nach Basel begab, in eine solche calvinistische Stadt; aber der Eindruck, welchen er hier von der reformirten Lehre und dem kirchlichen Leben erhielt, war ein so günstiger, dass er jedes Bedenken dagegen fallen liess und die Ueberzeugung gewann, dass auch der reformirte Glaube „die pure evangelische Wahrheit“ enthalte. In der erwähnten Disputation, die er 1651 zur Erlangung der juristischen Doctorwürde hielt und die unter anderen auch eine These über die kirchliche Jurisdiction in ihrem Verhältniss zur weltlichen Obrigkeit

enthielt, berief er sich auf einen Satz der Basler Confession und schloss seine Rede mit dem Ausruf: „*O inclyla Basilea, te cum hac sanctissima confessione Deus in felicissimo statu conservet!*“

Allein dieser fromme Wunsch, so sehr er auch als *captatio benevolentiae* auf seine nächste Zuhörerschaft günstig einwirken mochte, machte in seiner Vaterstadt Kempten den entgegengesetzten Eindruck und sollte für den zurückkehrenden Megerlin bald die Veranlassung zu den unerquicklichsten Streitigkeiten und zu den schmerzhaftesten, bis ins innerste Familienleben hineinschneidenden Zerwürfnissen werden. Der Ruf eines vom Glauben Abgefallenen ging ihm voran. Er konnte sich zwar gegenüber dem schwersten Vorwurf, dass er in Basel am heiligen Abendmahle Theil genommen habe, durch die Erklärung reinigen, sich während seines dortigen Aufenthaltes überhaupt der Theilnahme am Abendmahle enthalten zu haben — allerdings, wie er hinzufügte, nicht weil er selbst Bedenken dagegen gehabt hätte, sondern mit Rücksicht auf das Aergerniss, welches er in seiner Vaterstadt damit würde gegeben haben. Aber über die calvinische Lehre, besonders die Lehre von der Gnadenwahl, die dem mathematischen Geist Megerlins besonders eingeleuchtet zu haben scheint, kam er bald mit den Geistlichen in heftigen Streit. Zwar auf eine nähere Erörterung darüber wollten sie sich nicht einlassen; als er einen von ihnen um seine Belehrung bat, erhielt er die Antwort, er habe die Universität schon gar lange verlassen, also seien ihm diese Sachen ausgeschwitz. Um so eifriger bestanden sie auf die Forderung einer unbedingten Verwerfung. Man bedrohte ihn im Fall ihrer Verweigerung mit der Ausweisung aus der Stadt und hoffte ihn mit dieser Drohung um so eher einzuschüchtern, als sein Vater, ein achtzigjähriger Greis, ohne die Hilfe des eben zurückgekehrten Sohnes seine amtlichen Obliegenheiten unmöglich mehr erfüllen konnte und mit dessen Entfernung seiner Stelle verlustig gehen musste. Selbst die Mittel der Täuschung wurden nicht verschmäht, um so rasch als möglich mit dem calvinischen Sauerteig aufzuräumen. Angeblich im Auftrag des Rathes begab sich eine Deputation

der Geistlichkeit in seine Wohnung, um ihm die über ihn verhängte Strafe anzukündigen und einen solchen Widerruf abzunöthigen. Vergebens sprach Megerlin die Bitte aus, dass er seine Ansichten zu Papier bringen dürfe und man ihm dieselben schriftlich beantworten möchte, damit er sich darüber weiter belehren könne; schon dieses Ansinnen brachte die Herren in solche Entrüstung, dass er sich vor dem Ausbruch ihres Zornes in das obere Stockwerk des Hauses flüchten musste. Auch ein von ihm eingereichtes Glaubensbekenntniss diente nur zur Steigerung ihrer Erbitterung. Aber als sich der Angefochtene, nachdem er die ihm zugemuthete Unterwerfung standhaft verweigert hatte und die Deputation unverrichteter Dinge wieder weggegangen war, an den Amtsbürgermeister wandte, erhielt er von diesem die Erklärung, dass der Rath an der ganzen Strafdrohung unbetheiligt sei, vielmehr „die Herren Prediger unter erdichtetem Vorwand einer löblichen Obrigkeit Befehls ein solches Ansuchen an ihn gethan hätten, und dass es zu mehreren Weitläufigkeiten nicht kommen solle“.

Indessen diese „Weitläufigkeiten“ sollten ihm doch nicht erspart bleiben. Das Gerücht verbreitete sich, dass Megerlin calvinisch geworden sei; auf der Kanzel wurde mit unverkennbarer Anspielung auf ihn gegen die reformirte Lehre gepredigt; auch der Bürgermeister fühlte sich angesichts dieser Stimmung dazu veranlasst seinem Vater über den Abfall seines Sohnes ernste Vorstellungen zu machen. so dass ihn derselbe einmal mit dem Degen in der Hand aus dem Hause trieb. Megerlin berief sich auf die im Religionsfrieden den beiden Bekenntnissen zugesicherte Religionsfreiheit; es wurde ihm geantwortet, da er kein Bürger sei, wolle sich der Rath seiner nicht länger annehmen und er solle sobald als möglich im Stillen aus der Stadt weichen, damit er nicht von dem Pöbel hart tractirt würde. Aber dieses Ansinnen wies der Angefochtene mit Entrüstung zurück: „Weil es die Ehre der göttlichen Wahrheit betreffe, entgegnete er, sei er resolvirt, eher zu sterben, als heimlich zu weichen“. Endlich, am 18. Juli, gelang es ihm die Geistlichkeit zu der von ihm gewünschten dogmatischen Be-

sprechung zu bewegen, und aus dem, was er darüber mittheilt, sieht man, dass der Vorwurf eines Abfalls zum Calvinismus, wenn man die Wandelung seiner Ueberzeugung so nennen will, kein ganz unbegründeter war. Die von Megerlin vorgebrachten und in seiner Erzählung wiedergegebenen Gründe können, wenn sie auch nicht neu sind, doch den Ernst und das Interesse ins Licht stellen, mit welchem er sich mit der Frage beschäftigt hatte. Die Lehre von der unbedingten Gnadenwahl wird von ihm als die allein dem Glauben an Gott wahrhaft gerecht werdende vertheidigt, da bei der Annahme einer allgemeinen, Allen dargebotenen Gnade die Seligkeit des Menschen in den freien Willen gesetzt werde, wobei er den Vortheil sich nicht entgehen liess, dass er auch Luther und die *Augustana* zu Gunsten seiner Auffassung anführen konnte. Die Hinweisung auf die biblischen Stellen, in denen die Allgemeinheit der Gnadenanerbietung bezeugt ist, beantwortete er dahin, dass damit bloss, „die zeitlichen Wohlthaten Gottes, dadurch er uns zu sich locket“, gemeint seien, nicht aber die Gnade der Bekehrung, welche „eine sonderbare, eigene Gnade der Auserwählten“ sei. Christus sei wohl *sufficienter*, aber nicht *efficienter* für alle Menschen gestorben, sein Blut hätte wohl hingereicht allen Menchen die Erlösung zu bringen, wenn die Absicht Gottes dahin gegangen wäre; dass aber Gott diese Absicht nicht gehabt habe, ergebe sich aus der Thatsache, dass nicht Alle selig würden; denn eine Vereitelung von Gottes Absicht könne man sich nur denken, wenn man an seiner Weisheit und an seiner Allmacht zweifle. — Ohne zu anderer Ueberzeugung gebracht worden zu sein, aber in schwerer Sorge über seine Zukunft verliess Megerlin am späten Abend die Wohnung des Geistlichen: „Ich hatte, erzählt er, die folgende Nacht wenig Ruhe: denn es schwebte mir stets vor Augen, in was für grosses Herzeleid ich meinen lieben Herrn Vater stürzen würde, wenn ich auf meiner Meinung beharre desgleichen, was für grosses Betrübniß meine Geschwister daraus haben würden, welche indessen zurückgestanden und ihre eigene Beförderniss hintangesetzt haben, der tröstlichen Hoffnung lebend, dass sie Solches künftig reichlich würden zu geniessen

haben, jetzund aber, je mehr sie sich dieser Hoffnung genähert, je schneller sie derselben beraubt werden. Nicht weniger machte mich auch bestürzt, dass ich anstatt aller meiner zeitlichen Glückseligkeit, die ich jetzt antreten sollte, nichts Anderes als das bittere Elend vor Augen sah. Ich berieth mich daneben in Gedanken, ob auch dieses Pfaffengezänk werth sei, solches Alles in den Wind zu schlagen, und hätte mich also schier mit Verleugnung der göttlichen Wahrheit versündigt, wenn es mir nur möglich gewesen wäre, aus der gehaltenen Conferenz und allem wider mich Vorgebrachten so viel Saft und Kraft auszupressen um meinem widerbellenden Gewissen ein Schlaftrünklein damit zuzurichten. Ich rief aber in solcher Herzensangst Gott ohne Unterlass um Beistand an und dass Er dieses Werk zu seiner Ehre wolle hinausführen, es geschehe mir gleich wohl oder übel dabei: *Tibi gloria, mihi confusio*, war mein stetes Seufzen. Sobald es wieder Tag wurde und nach verrichtetem eifrigen Gebet, nahm ich nicht ohne sonderbare Fürscheidung Gottes ein Büchlein in die Hand, dessen ich hiebevorn wenig geachtet, nämlich *Stephani Praetorii* geistliche Schatzkammer, gedruckt zu Jena, anno 1645, darin er die Lehre *de exhibitâ salute*, das ist, dass die Gläubigen allbereits in diesem Leben selig sind und nur auf die Erscheinung der künftigen Herrlichkeit warten, daran sie auch kein Sündenfall hindere, mit einem freudigen und hocheleuchteten Geist und Eifer tractirt, auch mit stattlichen Gründen aus der heiligen Schrift sammt beigefügten Zeugnissen Luthers erweist. Nachdem ich ein Stündlein oder zwei darin gelesen, waren mir alle zweifelhaften Gedanken vom Herzen gleichsam abgestrichen und ich mit solchem Trost und Freude erfüllt, dass ich eher hundertmal mein Leben als diese Lehre gelassen hätte“.

Der junge Mann blieb denn auch von da an standhaft bei seinem Bekenntniss, so schwer ihm das Einstehen für dasselbe in der Folge sowohl durch das Zureden seiner Verwandten und Freunde als auch durch die Feindseligkeiten und Angriffe der Prediger noch gemacht wurde. Die letzteren fuhrn fort in ihren Predigten gegen die Calvinisten zu eifern und wandten sogar den Spruch 2 Joh. 10 auf ihn

an, dass man einen Ketzcr weder beherbergen noch grüssen dürfe, was der Pöbel dann sofort durch nächtliche Steinwürfe gegen seine Wohnung ins Praktische übertrug. Vergebens schickten ihm die Geistlichen noch die *Loci* des Johann Gerhard zu; trotzdem sein Vater ihm drohte, dass er ihn aus seinem Hause fortschicken werde, wenn er sich durch dieses Werk nicht zu besserer Ueberzeugung würde bringen lassen, konnte er darin doch „nur weitläufiges und leeres Geschwätz“ finden, und so hat er denn in der That um dieser seiner Zustimmung zu dem reformirten Prädestinationsglauben willen schliesslich Heimath und Vaterland verlassen müssen. Ohne ein Wort des Abschieds, „wie einen Hund“ liess ihn sein Vater weggehen; nicht einmal den neuen Rock wollte er ihn mitnehmen lassen, in welchem er in Basel promovirt hatte, und auch der Bürgermeister erklärte ihm beim Abschied, dass der Rath sich ausser Stande sehe, ihn gegen die von den Herren Predigern erregte Gewalt des Pöbels zu schützen; zum Trost gab er ihm als Abschiedsgeschenk einen Thaler auf den Weg, „welcher mir, da ich sonst mit einem gar schlechten Zehrgeldlein versehen war, gar wohl bekam“.

Der Vertriebene wandte sich über St. Gallen, wo er bei einem Freunde die erste Zuflucht fand, nach Basel, um hier an dem Ort seiner Studien eine neue Anstellung zu erhalten. Seine erste Tagereise nach St. Gallen schildert er mit den Worten: „Ich ging mit ganz freudigem Gemüth allein fort, dass auch ohngeachtet der höchsten Sommerszeit und dass ich meinen schweren Reisemantel auf mir trug, doch die acht Meilen bis gen St. Gallen mir ein Spaziergönglein däuchten“. Ein Versuch, von St. Gallen aus seinen Vater zu versöhnlicher Gesinnung zu bewegen, war vergebens; dieser war vielmehr durch die nach dem Weggang des Sohnes an ihn ergangene Weisung für einen anderen Adjuncten zu sorgen in noch grössere Erbitterung versetzt worden und schrieb ihm zurück, dass er ihm endgültig alle väterliche Liebe und Treue aufgesagt habe; Megerlin muss seine Denkschrift, der wir die obige Geschichte seines Leidens entnommen haben und die etwa anderthalb Jahre nach den

Ereignissen abgefasst ist, ohne das Zeugniß einer Versöhnung mit ihm schliessen, aber er thut es mit den Worten: Welches ich Alles Gott befehlen muss; derselbe wolle dieses mit mir angefangene Werk zu seines allerhöchsten Namens Ehre, Auf-
 erbauung der reinen evangelischen Kirche und meinem zeitlichen und ewigen Heil ferners dirigiren und ausführen“.

Mit diesem Schluss seiner Denkschrift ist das historische Material über den Streit erschöpft. Eine letzte Anspielung an denselben enthält die von Antistes Werenfels gehaltene Leichenpredigt, deren paränetischer Theil das Thema behandelt: „Des Apostels Petri Eifer in der Bekenntniß Christi und seines Evangelii“. Sein Wirken in Basel wird darin in den Worten zusammengefasst: „Er hat sein von Gott empfangenes Talent wohl angewendet, seine *lectiones* fleissig versehen, beineben der studirenden Jugend fleissig *exercitia privata* gehalten, und seine *praxin juridicam* also getrieben, dass er allerhand Ehrenleuten, allervorderst unsern Gnädigen Herren nach seinem besten Wissen und Gewissen gerathen, in verschiedlichen vielen *casibus* gelehrte *Consilia* gestellet, auch nützliche mathematische und chronologische Schriften zu seinem unsterblichen Ruhm hat drucken lassen.“

Der Vorsteher der Basler Kirche hat bei dieser Aufzählung von Megerlins Schriften eine Klasse weggelassen: die Schriften astronomischen Inhalts. Und wohl nicht ohne Absicht. Denn um ihretwillen ist der ehrliche Mann noch am Ende seines Lebens auch in Basel in einen ähnlichen theologischen Conflict verwickelt worden, wie er ihn in seinen Jünglingsjahren wegen seiner Hinneigung zu reformirter Glaubensweise hatte ausfechten müssen, — nur dass hier seine Gegner die Hüter nicht der kirchlichen, sondern der wissenschaftlichen Tradition waren, die Regenz, in deren Protokollen denn auch die Nachrichten darüber uns aufbehalten sind.

In den Jahren, in denen Megerlin als Professor der Astronomie und Mathematik zu wirken hatte, gehörte die Frage über die Richtigkeit oder die Unrichtigkeit der copernicanischen Weltanschauung zu den am meisten besprochenen

und am eifrigsten verhandelten. Noch war nicht bloss in der populären Vorstellung, sondern auch bei Männern von anerkanntem wissenschaftlichem Ruf das alte ptolemäische Weltbild in Geltung. So schildert der „Himmelsspiegel“ des Jenenser Mathematikers Erhard Weigel, dessen zweiter Theil 1665 erschien, gleich auf der ersten Seite die Erde als den Grund und Boden des Weltgebäudes bildend; um diesen Grund steht der Himmel „als ein fest geschlossenes Gewölbe mit unzähligen Sternen als mit goldenen Buckeln geziert, seinem Umfang nach 2744 Milliarden mal grösser als die Erde“. Und noch ängstlicher, als diese philosophische, glaubte die theologische Scholastik im Interesse des christlichen Gottesglaubens dieses überlieferte Weltbild hüten zu müssen, und zwar auch hier nicht bloss die Vertreter eines jede Neuerung principiell abweisenden Traditionalismus, wie die Richter Galilei's zu Rom, wie ein Abraham Calov zu Wittenberg oder die reformirten Theologen Voetius und van Mastricht in Holland, welch letzterer noch 1675 es dem Cartesius als eine Ketzerei anrechnete, „dass er die Erde unter die Sterne zähle und die Bewegung, die so viele tausend Jahre lang auf Seite der Sonne gewesen sei, nun auf die Erde übertrage“,¹⁾ — sondern auch Männer von so klarem Urtheil und so freiem Sinn, wie der berühmte Hamburger Sittenprediger Balthasar Schuppius und der Dichter John Milton, die beide die Lehre des Copernicus von der Bewegung der Erde um die Sonne an Absurdität der Behauptung des Anaxagoras, dass der Schnee schwarz sei, gleichstellten; Schuppius in einer Predigt von 1651 mit dem Beisatz: „Es ist nichts so ungereimt, so falsch, so unerhört, das müssige Leute auf Universitäten nicht vertheidigen, davon disputiren und die Leute überreden wollen es sei recht und wahr“,²⁾ — Milton in einem politischen Pamphlet des Jahres 1640,³⁾ während der letztere dann allerdings später

1) Vgl. in Herzogs Realencyklopädie die Artikel: Cardesische Philosophie und Calov. Gass, Geschichte der protestantischen Theologie I. 461.

2) Oelze: Balthasar Schuppius S. 134 f.

3) Vgl. Stern: Milton II. 83.

in seinem ‚Verlorenen Paradies‘ (vollendet 1665) dem Erstgeschaffenen bei der Betrachtung des Weltgebäudes die Reflexion in den Mund legt: „Wenn ich die Grösse von Himmel und Erde mir überlege, und sehe, wie die Erde nur ein Körnchen, ein Atom ist im Vergleich mit dem Firmament und seinen unzähligen Sternen, wenn ich bedenke, wie diese durch die unermesslichen Räume dahinrollen sollten, einzig um dem kleinen Pünktchen unserer dunklen Erde sein Licht und den Wechsel von Tag und Nacht zu verschaffen, so staune ich oft darüber, wie die sonst so weise und sparsame Natur solch ein Missverhältniss hat verschulden können, mit verschwenderischer Hand zu diesem einen Zwecke so viele edle Weltkörper zu schaffen und ihnen Tag für Tag ihre endlose Umkreisung aufzunöthigen, während die Erde, die doch so viel leichter mit einem weit geringeren Kompass bewegt werden könnte, fest bleibt und durch weit edlere Wesen als sie selbst bedient wird und ohne eigene Bewegung ihr Ziel erreicht“. ¹⁾ Man sieht: Der Zweifel, den der Dichter fünfundzwanzig Jahre vorher mit einem leichten Witzwort glaubte abfertigen zu können, ist inzwischen erstarkt und im Grund bereits stärker als der Glaube geworden; aber auch jetzt wagt er es nicht ihm diesem gegenüber Recht zu geben; er lässt es bloss durchblicken, wohin die wahre Consequenz einer solchen Weltbetrachtung führen müsste, und legt eben damit am deutlichsten Zeugniß ab von der Macht, welche die bisher herrschende Anschauung noch auf die Geister ausübte, und von der Furcht durch den Bruch mit derselben auch das Paradies des Glaubens und der Erlösung als ein verlorenes preisgeben zu müssen.

Dass bei dieser damals noch fast allgemeinen Voreingenommenheit der theologischen Kreise gegen die helio-centrische Weltanschauung auch die Kirche der Schweiz und speciell Basels in ihrer Vertheidigung nicht zurückblieb, war bei dem in jenem Jahrhundert sie beherrschenden Dogmatismus nicht anders zu erwarten. In Zürich hat es noch am Anfang des 18. Jahrhunderts auch ein Gelehrter wie

1) Milton: *Paradise lost*. VIII. 15 ff.

Joh. Jak. Scheuchzer nicht gewagt sich offen zu derselben zu bekennen und hat, als er einmal in seiner Schrift „über Hiobs Naturwissenschaft“ seine Zustimmung dazu allzu deutlich laut werden liess, von der Censur die Weisung erhalten, „das Weltsystem des Copernicus auszustreichen, weil es meiner Herren Satzungen zuwider sei“, und in Basel, wo schon ungefähr hundert Jahre vorher das Hauptwerk des Copernicus im Druck erschienen war, hatte um die Mitte des 17. Jahrhunderts die Lehre von der Unbeweglichkeit der Erde und der Bewegung der Sonne und der Gestirne um dieselbe beinahe den Rang eines Glaubensartikels. Sie bildete einen der 588 Sätze des *Syllabus controversiarum*, der seit 1662 als das dogmatische Normalbuch den theologischen Disputationen zu Grunde gelegt und als Ausdruck der kirchlichen Rechtgläubigkeit angesehen zu werden pflegte.¹⁾

Aber auch hier war Megerlin nicht gewillt einem herrschenden Vorurtheil zu liebe die ihm gewiss gewordene Wahrheit zu verleugnen, und wiederum hatte er das Schicksal, einsam und ohne Unterstützung von Gesinnungsgenossen den Kampf für seine Ueberzeugung durchfechten zu müssen. so wie er ihn zuerst innerlich, im Gegensatz gegen die eigene frühere Ansicht, in sich selbst durchgekämpft hatte. In seiner Schrift über das copernicanische Weltsystem berichtet er von einem Gespräch, das er schon 1644 als Student in Tübingen mit einem Freund darüber gehalten und in dem dieser, ein Würtemberger Theologe, seine aus der Schrift genommenen Einwendungen mit der Bemerkung niedergeschlagen habe: „Die Wahrheit der copernicanischen Lehre müsse schon darum feststehen, weil Galilei um ihretwillen vom Papst als Ketzer verdammt worden sei; denn der Geist der Lüge habe sich dieses Sitzes des Antichrists so vollständig bemächtigt, dass keine Wahrheit jemals von dort ausgehen könne, und man solle sich daran erinnern, wie von dem gleichen Ort aus früher einmal auch die Behauptung, dass es Antipoden gebe, als ketzerisch verworfen worden sei“.

1) Wolf, Biographien zur Kulturgeschichte der Schweiz. I. 1858, S. 202. 216. — Schuler, Thaten und Sitten der Eidgenossen. III. S. 277. Hagenbach, Geschichte der Basler Confession S. 169.

Die weitere Entwicklung und die Umwandlung von Megerlins wissenschaftlicher Ueberzeugung ist uns nicht mehr bekannt. Aber sie war jedenfalls bei seinem Eintritt in die akademische Lehrthätigkeit abgeschlossen; denn er hatte kaum die ihm übertragene Professur der Mathematik zu bekleiden angefangen, als, nach einem Bericht des Basler Universitätsarchivs, der Decan der philosophischen Fakultät am 16. Mai 1675 bei der Regenz, der Megerlin damals noch nicht angehörte, die Klage gegen ihn erhob, dass er trotz einer ihm ertheilten Abmahnung die Ansicht des Copernicus über die Umdrehung der Erde um die Sonne öffentlich lehre und vertheidige. Die Regenz beschloss, dass ihm in Gegenwart des Theologen Joh. Zwinger durch den Rector das Verbot ausgesprochen werden solle, diese Lehre ferner vorzutragen, und Megerlin musste sich fügen mit der Bemerkung, dass er zwar die Ansicht des Copernicus für die richtige halte und ihr beipflichte, sich jedoch nicht erinnere dieselbe öffentlich gelehrt zu haben, und wenn es der hohen Regenz missfällig sei sie ferner nicht mehr lehren oder in Schutz nehmen werde.

Man wird an das analoge Verfahren erinnert, welches etwa hundert Jahre vorher mit Megerlins Vorgänger, dem an Geist und Wissen ihm allerdings weit überlegenen Christian Wurstisen eingeschlagen worden war.¹⁾ Auch dieser war ein entschiedener Anhänger der copernicanischen Lehre und hatte schon in frühen Jahren zu Padua Vorträge über dieselbe gehalten, durch welche kein Geringerer als Galilei, wie dieser selbst in einer auch von Megerlin angeführten Stelle seiner Dialoge berichtet, zur Annahme derselben geführt wurde. Aber als er in Basel zwischen den Jahren 1564—1586 die Professur der Mathematik bekleidete, musste er von Amtswegen sich dazu verpflichten das ptolemäische System vorzutragen — ein neuer Beweis, wie auch auf dem philosophischen Gebiet der Lehrzwang ebenso streng und unbittlich herrschte, wie auf dem theologischen, und zugleich, verglichen mit dem, was ein Jahrhundert später sein Nachfolger Aehnliches zu erfahren hatte, ein Zeugniß, wie langsam auf geistigem Gebiet das Triebwerk der geschichtlichen

1) Vgl. Wolf a. a. O. II. S. 37.

Entwicklung den Zeiger vorwärtsschiebt, ja wie oft hier die bekannte Geschichte von dem Schatten an der Sonnenuhr, der statt um zehn Grade vorwärts, um zehn Grade zurückgeht, wenigstens der äusseren Erscheinung nach ihre Wiederholung gefunden hat.

Megerlin scheint indessen von seinem wissenschaftlichen Gewissen nicht lange in Ruhe gelassen worden zu sein. Sechs Jahre nach jener Untersuchung hat die theologische Fakultät sich mit der Censur eines von ihm verfassten Werkes zu befassen, worin er das, was er mit dem öffentlichen Wort nicht mehr bezeugen durfte, durch die Schrift zu lehren versuchte; schon sein Titel spricht sowohl die Absicht als auch die ihn erfüllende Siegesgewissheit deutlich genug aus: *Systema mundi copernicanum argumentis invictis demonstratum*. Das Urtheil der Fakultät lautete auch hier, dass das Buch nicht nur in diametralem Gegensatz stehe zu der heiligen Schrift und der herkömmlichen im *Syllabus controversiarum* bezeugten Lehre, sondern dass „darin durch irrige Auslegung zu Gunsten der fanatischen copernicanischen Hypothese auch klare Stellen der heiligen Schrift in der schlimmsten Weise umgedeutet würden“, und auf dieses Verdict hin beschloss die Regenz am 16. August 1681, dass „die Schrift Megerlins unterdrückt und ihrem Verfasser aufs Strengste eingeschärft werden solle, sie niemals weder hier noch anderswo zum Druck zu geben. Ebenso sollte er in Betracht, dass er in seinen Vorlesungen die Ansicht seiner Vorgänger oft bekämpfe und verhöhne und ohne Wissen und Zustimmung der Regenz neue, den copernicanischen Trümmereien huldigende Gewährsmänner herbeiziehe, ernstlich ermahnt werden, dass er eingedenk seines Lehreides ohne den Willen, die Zustimmung und den Befehl seiner Vorgesetzten von der hergebrachten Lehre nicht abweiche, gefährliche und irrthümliche Sätze wie den von der Bewegung der Erde und der Ruhe der Sonne der studirenden Jugend weder öffentlich noch privatim mittheile und mit Wahrung der seinen Vorgängern schuldigen Pietät für jede von ihm beabsichtigte Neuerung die Zustimmung der Fakultät und des akademischen Senats einhole“.

So fasste man damals nicht nur in der Theologie, sondern in der Wissenschaft überhaupt die Aufgabe des öffentlichen Lehramts und seine Pflichten auf. Selbst das Manuscript seines Werkes konnte Megerlin nur mühsam und nach langen Bedenken und Verhandlungen von der Regenz wieder erhalten, und ihre Vorsicht erscheint auch nicht ganz ungerechtfertigt; die Schrift Megerlins wurde trotz jenem Verbot im folgenden Jahre, 1682, zu Amsterdam gedruckt, und als der Rector dem Verfasser darüber eine strenge Rüge zu Theil werden liess, entschuldigte sich dieser damit, dass die Veröffentlichung ohne sein Wissen geschehen sei. Nach einer Kritik der früheren Arbeiten wird darin das System von Copernicus und Kepler durch siebzehn verschiedene Beweise gerechtfertigt und zum Schluss die aus der Schrift dagegen erhobenen Einwendungen in einer Weise widerlegt, die sowohl dem gesunden Urtheil, wie dem freien Blick des Verfassers, namentlich im Vergleich mit der anderwetigen Behandlung der Frage in jener Zeit alle Ehre machen und ihn auch in dieser Beziehung als einen echten Schüler des grossen Kepler erscheinen lassen. Noch dauerte es ja beinahe ein Menschenalter, bis die von Megerlin vertretene Lehre zu allgemeiner Anerkennung gelangte. Der sonst nicht unverdiente Professor der Physik in Zürich Sal. Hottinger glaubte sie noch 1706 in gelehrten Dissertationen widerlegt zu haben, und vollends dem allgemeinen Vorurtheil galt sie noch 1720, wie Joh. Bernoulli in einem Brief an einen Zürcher Freund schreibt, *comme une hérésie à brûler*.¹⁾ Bei ihren Anhängern anderseits war, wenn es sich um ihre theologische Rechtfertigung handelte, in den gleichen Anfangsjahren des achtzehnten Jahrhunderts der Ausweg der beliebteste, dass man die Bibel, deren Aussagen bis dahin als die sicherste Widerlegung gegolten hatten, umgekehrt in der gezwungensten Weise die Sprache des Copernicus reden liess und im Sinn seines Systems deutete; es erschienen 1706 und 1709 zwei Schriften, beide unter dem Titel: *Scriptura sacra copernizans*, die erste von einem Hamburger Theologen

1) Wolf a. a. O. I. 216. 224.

Zimmermann, die zweite von einem Bayreuther Namens Lumscher; in der ersteren wird nicht bloss die Uebereinstimmung der Bibel mit Copernicus nachgewiesen, sondern dessen System sogar als die echt lutherische, das ptolemäische dagegen als die der reformirten Lehre entsprechende Anschauung dargestellt und in der zweiten u. A. der Beweis geleistet (S. 61) wie gerade die Stelle des Buches Josua vom Sonnenstillstand nach der gewöhnlichen Astronomie gar nicht, wohl aber nach Copernicus Sätzen buchstäblich erklärt werden könne, „da alles verwunderlich zusammenstimmt“. Selbst in einem hermeneutischen Hauptwerk jener Zeit, den *Institutiones hermeneuticae* des J. J. Rambach, welche bis in die Mitte des 18ten Jahrhunderts ihre Autorität behaupteten, wird nachdrücklich vor dem Zugeständniss gewarnt, dass die heilige Schrift, wenn sie von den Dingen der Natur rede, sich den irrthümlichen Vorstellungen der Zeit anschliesse, und höchstens zugegeben, dass sie an einzelnen Stellen nicht *physice*, sondern *optice*, nach den sinnlichen Wahrnehmungen der Menschen sich ausdrücke, wobei aber der Verfasser es sorgfältig vermeidet über die Anwendbarkeit dieses Grundsatzes auf die copernicanische Weltanschauung seine Entscheidung zu geben.¹⁾ Man muss diese allgemeine Stellung der Kirche zu der Frage sich vergegenwärtigen, um den ehrlichen Muth und den gesunden Sinn recht zu würdigen, in welchen sie in jener kleinen Schrift Megerlins schon 1682 ihre Erledigung findet. Ihm ist es zur Erkenntniss gekommen, was übrigens neben Kepler auch schon Galilei in seiner Schrift (1636): *De sacrae scripturae testimoniis in conclusionibus mere naturalibus temere non usurpandis* deutlich ausgesprochen hatte: *Scopus Spiritus S. in Scriptura Sacra longe sublimior est, quam ut nos doceat sapientiam hujus saeculi*; wie schon der Apostel Paulus erklärt habe, dass er nichts Anderes wissen wolle, als Jesum Christum den Gekreuzigten; was sie über die Natur aussage, das müsse deshalb auch aus dem Buche der Natur, das ja den gleichen Urheber wie die Schrift habe, gedeutet werden; um ihren wahren Zweck bei Allen, auch den Ungelehrten zu erreichen,

1) *Intitut. hermeneut. ed. Buddeus* 1749 S. 486—490.

bediene sie sich eben auch der Allen verständlichen Sprache und Vorstellungsweise, auch wo dieselbe auf einer natürlichen Täuschung der Sinne beruhe, wofür eine Reihe von Beispielen angeführt werden, wie die Schilderung von Erde und Himmel als den beiden Theilen eines grossen Baues, die Vorstellung von der Erde als einer über dem Abgrund schwebenden Fläche u. s. w. — lauter Ausdrücke, „die dem Urtheil der Sinne ganz wohl sich anfügen, aber demjenigen der Vernunft widersprechen und durch welche der heilige Geist selbst uns deutlich zeige, wie er nicht wolle, dass solche Aussprüche nach philosophischer Genauigkeit ausgelegt werden, sondern nur die Wahrheit des sinnlichen Scheines beabsichtigt sei“. ¹⁾

Wir wenden uns zur Schilderung der dritten Gruppe der von Megerlin hinterlassenen Aufzeichnungen, seinen Gutachten über die Kometen. Mit ihnen scheint er bei seinen Zeitgenossen auf keinen Widerspruch gestossen zu sein; sie sind aber eben auch der Beweis, wie sehr er trotz seiner richtigen Beurtheilung der einen Frage über das Verhältniss der Bibel zur Astronomie in anderen Punkten noch in dem Aberglauben seines Zeitalters verflochten war und wie schwer überhaupt diesem Zeitalter der Uebergang aus der alten in die neue Zeit geworden ist.

An die Bedeutung, welche im 17. Jahrhundert, wie schon von Alters her, dem Erscheinen der Kometen zugeschrieben wurde, braucht nur kurz erinnert zu werden. ²⁾ Von Vielen wurde ihnen nach dem Vorgang des Aristoteles, der sie als die Ursache von Trockenheit und heftigen Winden ansah, die Eigenschaft beigelegt Misswachs und Hungersnoth, aber auch in Folge des engen Zusammenhangs zwischen dem geistigen und dem physischen Leben heftige Zornausbrüche der Fürsten und damit Kämpfe und Staatsumwälzungen hervorzurufen. ³⁾ und noch allgemeiner war die Ansicht, dass sie

1) S. 76.

2) Vgl. Wolf, Rud., Ueber Kometen und Kometenaberglauben. Zürich 1857.

3) Vgl. Zanchi bei Zöckler a. a. O. S. 711.

wenigstens als Vorzeichen solcher kommenden Ereignisse ihre Bedeutung hätten. Auch hier mag die Anführung einer Stelle aus Weigels oben angeführtem Werk genügen. Er nennt sie „eine von denen aus den Weltkörpern hin und wieder, sonderlich aus der Sonnen, ausgebrochenen Exhalationen zusammengefahrne Himmelswolke, die je nach dem Ausgangs- und Zielpunkt ihres Laufs, nach den Sternbildern in denen sie sich bewegt die zukünftigen Ereignisse vorausdeutet: wenn z. B. der Komet in der Gegend des Sternbildes des Adlers stehe, so werde der Adler des römischen Reiches in Gefahr kommen; wenn er sich nach der Wasserschlange hinbeuge, so sei damit ein Seekrieg in Aussicht gestellt u. s. w.¹⁾

Diesen Glauben an die weissagende Bedeutung der Kometen sprechen nun auch Megerlins Gutachten, die er bei Gelegenheit solcher Himmelserscheinungen 1661, 1664 und 1680 abgegeben hatte, aufs Entschiedenste aus. Ich stelle den Hauptinhalt dieser Gutachten in der Kürze zusammen. Dasjenige des Jahres 1661 erschien in Form einer Rede, die er am 25. Februar im Auftrag der Universität zu Basel hielt: Mathematischer Discurs von dem jüngst erschienenen Kometen, bei einer löblichen Universität zu Basel öffentlich gehalten 25. Hornung 1661. Basel bei Johann König 20 S. 4°. Lateinisch und deutsch gedruckt. Es wird da zunächst die Natur der Kometen geschildert, wie ihre Entfernung von der Erde diejenige der irdischen Atmosphäre übertreffe, wie ihr Umfang auf 13.000 deutsche Meilen zu schätzen sei, wie sie ihrer Substanz nach in einem Konglomerat vieler kleinen Sterne bestehen, welche durch die Kraft der Bewegung aus der Milchstrasse herausgeschleudert worden seien und eine Zeitlang noch ihre Cohäsionskraft behalten hätten, bis die Erscheinung dann wieder in ihre einzelnen Bestandtheile sich auflöse; aber eben darin sei der Finger Gottes anzuerkennen, der die Kometen zu den Vorläufern der bevorstehenden Unglücksfälle gemacht habe, wie auch der Beginn des grossen Krieges im Jahre 1618 durch die Erscheinung eines solchen angekündigt worden sei. Die Bedeutung des in Rede stehenden sei ein neues Anstürmen der

1) Himmels-Spiegel S. 93f.

Türken gegen den Kaiser. — Das zweite Gutachten, geschrieben 7. Dec. 1664 trägt den Titel: „Astrologische Muthmassungen von der Bedeutung des jüngst entstandenen Kometen“. Alles wird da zur Ermittlung dieser Bedeutung in Erwägung gezogen: seine Grösse, seine auf eine besonders starke Aktion hinweisende und dem Lauf der Planeten entgegengesetzte Bewegung u. s. w. und als Sinn der Erscheinung genannt „eine grosse Aenderung in Regimenten- und Religionensachen, auch eine Zerstörung aller natürlichen Ordnung“: der dem Sternbild der Schlange zugekehrte Schweif soll giftige Seuchen, dürre Zeit und allerlei verwirrte Händel bedeuten, sein bisheriger Gang „gräuliche Blitze und Donner, Erdbidemb, erschreckliche Sturmwind, grausames Ungewitter, listige Praktiken, unnöthiges Gezänk der Geistlichen und dgl.“ in Aussicht stellen. — Ein drittes handschriftlich aufbehaltenes Gutachten endlich bezieht sich auf den grossen Kometen des Jahres 1680. Auch jetzt noch steht ihm der Glaube an die prophetische Bedeutung der Himmelserscheinung fest. „Gott bedient sich, meint er, der Bilder, in welche die Menschen den gestirnten Himmel eingetheilt haben, als gleichsam einer himmlischen Schrift, dadurch den Verständigen die künftigen Unfälle muthmasslich zu offenbaren“. Je mehr und je Verschiedenartigeres er in dem Stern von 1664 gelesen hatte, um so mehr konnte er auch in den ihm nachfolgenden Ereignissen eine Bestätigung für die darin gefundenen Vorhersagungen erblicken, und diese Erfüllung in der Vergangenheit ermuthigt ihn denn auch, die ihm gegenwärtig vorliegenden Konjunkturen in einem noch ausgedehnteren Maass zu deuten. Er sieht einen Kampf voraus zwischen der katholischen und der evangelischen Kirche, die er die saturnische und die jovialische Partei nennt, einen Kampf, dessen Ort und Verlauf nun für die einzelnen Länder je nach der Stellung der auf sie beziehbaren Sternbilder weiter verfolgt und vorausgesagt wird und in welchem der evangelischen Sache nach einer kurzen Niederlage der Sieg zugesichert sei, so dass ihre Anhänger „nicht allein *ex fiducia bonae causae*, sondern auch aus dem Stand und Lauf des Kometen unfehlbarlich ihres Sieges sich getrösten dürften“.

Allein eben gegenüber diesem Kometen von 1680, der Megerlin zum letzten Mal den Stoff für seine Zukunfts-berechnung geliefert hat, lässt sich nun andererseits auch bestimmt genug der Umschwung wahrnehmen, den auch auf diesem Gebiet die wissenschaftliche Bewegung des Jahrhunderts allmählich zur Folge hatte. Die gleiche Himmels-erscheinung, die ein Megerlin noch so zuversichtlich mit den irdischen Ereignissen in Verbindung sieht, gab Anderem die Gelegenheit, den Zweifel an einer solchen Verbindung offener und nachdrücklicher als je vorher auszusprechen. Sein späterer Nachfolger Jacob Bernoulli hat an ihr den Stoff für seine erste Schrift genommen, worin er die Wiederkehr des Kometen auszurechnen versucht und über die an ihn sich knüpfende Voraussagungen „der Herren Geistlichen“ sich ziemlich skeptisch ausspricht. Ebenso erschien von Burggraf in Frankfurt ein „Wohlgemeinter und nicht weniger wahrhafter Diskurs von den Prognosticis und Deutung der Kometen“, worin es u. A. heisst: „Was suchet ihr die Ursache des Glücks und Unglücks am Himmel und den Sternen, nachdem doch Alles *juxta aeternas leges providentiae divinae* und nach dem unerforschlichen Rath der ewigen Wahrheit gehet“. „Die Sterne und Kometendeuterei ist ein Greuel und grosser Aberglaube.“ „Was haben doch immer die Kometen mit des Menschen Leben und Handlungen, welche man bald als gerecht und ungerecht, bald als ehr- und schändlich, bald als tugend- und lasterhaft betrachten kann, zu schaffen? Es hält Alles seinen Lauf, es mag ein Komet aufgehen oder nicht.“ Und noch bezeichnender vielleicht für die überhandnehmende skeptische Stimmung ist die Auskunft, mit welcher damals die Jesuiten zu Paris derselben zu begegnen versuchten: Die früheren Kometen seien allerdings übernatürlichen Ursprungs gewesen und hätten die Bedeutung von Vorzeichen gehabt; der gegenwärtige dagegen sei ein natürliches Ereigniss ohne prophetische Bedeutung. Am durchschlagendsten aber wirkte die Kritik Bayle's. Er war Zeuge der Aufregung und der Bestürzung, in welche die Gemüther durch jenen wunderbaren Stern des Jahres 1680 versetzt wurden. Sein „Brief über die Kometen“

vom Jahr 1682 war die Antwort darauf und war zugleich der erste jener für die Geschichte des geistigen Lebens so wichtigen kritischen Gänge, in denen er wirksamer vielleicht als irgend ein Anderer die herrschenden Vorurtheile des Zeitalters ihrer Macht beraubt und einer objektiven, wissenschaftlich freien Betrachtung der Dinge die Bahn gebrochen hat; das kurze Schreiben ist vom Verfasser später bedeutend erweitert worden und schliesslich zu einem umfangreichen Werk von 4 kleinen Bänden angewachsen; noch 1749, 43 Jahre nach dem Tode des Verfassers, konnte ein Wiederabdruck derselben zeitgemäss erscheinen. Der Glaube an die prophetische Bedeutung der Kometen, so wird gezeigt, ist seinem Ursprung nach kein christlicher, sondern ein heidnischer; wären die Kometen, wie damals die herrschende Ansicht war, eine unmittelbar von Gott gewirkte wunderbare Erscheinung, so würde Gott Wunder thun um die Abgötterei in der Welt zu bestätigen, und wendet man ein, dass die Zerstörung dieses Glaubens, die Zurückführung auch dieser unerklärlichsten Anomalie auf natürliche Ursachen den religiösen Geist überhaupt schwäche und dem Atheismus Vorschub leisten müsse, so ist zu entgegnen, dass der Atheismus nicht schlimmer als die Abgötterei ist und das sittliche Leben erfahrungsgemäss durch die letztere viel mehr, als durch den erstern geschädigt werden kann.

Aber man vergegenwärtige sich nun, was für eine Bedeutung dieser Glaube an den voraussagenden Werth der Kometen im Zusammenhang der damaligen Weltanschauung in sich schloss. Seine Rechtfertigung war allerdings, ähnlich wie wir es auf psychologischem Gebiet in dem Streit über Gespenster und Besessene wahrnehmen, der letzte Versuch des Widerstandes, mit welchem die im Rückgang begriffene antik-phantastische Weltanschauung sich der wissenschaftlich empirischen Welterklärung zu erwehren strebte, und man kann in dieser Hinsicht mit Lecky die Kometen „die letzte Zufluchtstätte des sterbenden Aberglaubens“ nennen. Aber es war ein Aberglaube, der mit dem Glauben an die Würde und die überweltliche Bedeutung des menschlichen Lebens in der engsten Verbindung stand und von Vielen als die letzte

Stütze desselben angesehen werden musste.¹⁾ Der Herrschaft eines mit mechanischer Nothwendigkeit sich vollziehenden Gesetzes, wie sie die Astronomie, mochte sie nun von Copernicus und Kepler oder von Ptolomäus und Tycho de Brahe bestimmt sein, allmählich zur axiomatischen Gewissheit gemacht hatte, standen hier doch wenigstens noch einzelne, aus jenem Mechanismus nicht zu erklärende Anomalien gegenüber, die der Welt der Freiheit und des Wunders anzugehören und für die lebendige Gegenwart eines den Himmel durchwaltenden und Himmel und Erde verbindenden Gottes die sichtbaren Zeugnisse zu sein schienen. Der bisher geltende Glaube an die Astrologie war erschüttert; durch die Entdeckung des gesetzmässigen Zusammenhangs der Himmelserscheinungen unter sich war jener andere bedeutsame Zusammenhang ins Wanken gebracht worden, welchen jene vermeintliche Wissenschaft zwischen ihnen und den Schicksalen des menschlichen Einzellebens meinte festgestellt zu haben — ein Glaube, für welchen selbst die Bewegung der Gestirne gegenüber diesem Einzelleben die Stellung von dienenden Mächten einnahm und die überweltliche Bedeutung desselben ihre denkbar höchste Bestätigung erhielt. Von diesem dahinschwindenden Glauben nun schien in der herrschenden Ansicht von den Kometen doch wenigstens ein Rest noch gerettet; es schien hier wenigstens in einzelnen besonders ausgezeichneten Erscheinungen und für die grossen Ereignisse von allgemeiner geschichtlicher Bedeutung jene dienende Stellung des Himmels zur Erde noch gewahrt und die übernatürliche Leitung ihrer Geschehnisse durch untrügliche Zeugnisse sichergestellt. In diesem Sinne konnten auch Interessen religiöser und ethischer Art mit diesem Glauben an die Bedeutung der Kometen sich verbinden, und man begreift, wie wichtig die Untersuchung seiner Wahrheit jenem von wissenschaftlichen Zweifeln in die Enge getriebenem Geschlechte erscheinen musste; unter den Fragen, die nach einem in Basel aufbehaltenen und von Wolf in seinen kulturgeschichtlichen Biographien mitgetheilten Protokolle in der wissenschaftlichen Gesellschaft zu Zürich um das Jahr 1700

1) Vgl. Lecky, Geschichte der Aufklärung in Europa. I. 213 f. 220.

verhandelt wurden, steht an der Spitze die, „ob die Kometen Vorboten göttlicher Strafen oder Weltveränderungen seyen“.

Der Vorwurf atheistischer Folgerungen, mit welchem Bayle in seiner Kritik des Kometenglaubens sich auseinandergesetzt hat, war also kein ganz unbegründeter; er erinnert wenigstens daran, was für ein Ergebniss dieser ganze das 17. Jahrhundert durchziehende Kampf zwischen der kirchlichen Ueberlieferung und der wissenschaftlichen Forschung, zumal verbunden mit dem ihm zur Seite gehenden Kampfe der kirchlichen Bekenntnisse unter einander, nach sich ziehen konnte, und der französische Materialismus des folgenden Jahrhunderts hat in der That dieses Ergebniss gezogen. Dass dagegen Deutschland, das am tiefsten durch jene Kämpfe geschädigte und am schwersten verwundete, von diesem Resultat verschont geblieben und aus der Periode des Streites in eine Zeit des Friedens und der fruchtbaren Arbeit hinübergeführt worden ist, das verdankt es nächst seinem Zusammenhang mit der Reformation hauptsächlich der Wirksamkeit zweier Männer, die an verschiedener Stelle und unabhängig von einander und doch im innersten Wesen einander verwandt, die Grundlage für eine neue Erziehung des geistigen Lebens gelegt haben, Leibniz und Spener — Leibniz, der, von der Wissenschaft ausgehend, die neue Naturbetrachtung der Wissenschaft mit der Welt des Glaubens wieder innerlich versöhnt und auch den an sich lückenlosen Naturmechanismus als die von Gott gesetzte Bedingung und Verwirklichungsstätte des im Christenthum geoffenbarten Reiches Gottes auffassen gelehrt hat, und Spener, der, vom Glauben ausgehend, den Begriff und Umfang der Glaubensgemeinschaft aus der gleichen Idee des Reiches Gottes heraus vertieft und erweitert, die Kirche aus dem Streit um das Dogma und Bekenntniss wieder zur Arbeit für dieses Gottesreich und zur Erfüllung von dessen ethischen Aufgaben zurückgerufen und damit auch den in ihr Gegentheil verkehrten Werkzeugen ihrer Diener ihre ursprüngliche Bestimmung die Pflugschaaren und die Sicheln für die Aussaat des Gottesreiches zu sein zum Theil wenigstens zurückgegeben hat.

Das Christenthum und der römische Staat zur Zeit des Kaisers Commodus.

Von

Dr. phil. Franz Görres

zu Düsseldorf.

(Schluss, vgl. diese „Jahrbücher“, X [1884], H. 2, S. 228 bis 268).

B. Diese Friedensepoche schliesst vereinzelte Bedrückungen der Christen nicht aus.

IV. Der christenfeindliche Proconsul Arrius Antoninus.

Wenn etwas so recht geeignet ist, die seit Trajan fixirte juristische Schutzlosigkeit der Kirche zu individualisiren, so sicher die überaus wechselvolle Behandlung der morgenländischen und zumal der kleinasiatischen Christenheit selbst in den friedlichen Zeiten des Commodus: Im Anfang, in den Jahren 180 und 181, von Behörden und Volk noch ziemlich heftig verfolgt, dann (182 oder 183) von dem milden Statthalter Frontinus mit auffallender Schonung und Nachsicht behandelt, so dass Christen sogar ihn beeinflussen konnten, sah sich die orientalische Kirche im J. 184 oder 185 neuen Bedrängnissen durch den Proconsul Arrius Antoninus preisgegeben, einen Mann, der den strengeren Grundsätzen Marc Aurels in Ansehung der Christen huldigte. Ueber diesen kaiserlichen Beamten erzählt Tertullian (*ad Scapulam* c. V) Folgendes: „Als Arrius Antoninus in Kleinasien die Anhänger Jesu heftig verfolgte, da rotteten sich eines Tages sämmtliche Gläubige einer ganzen Stadt zusammen, stellten sich vor dem Richterstuhl des Proconsuls auf und boten sich aus freien Stücken zur Verurtheilung

dar. Der Statthalter aber begnügte sich damit, nur Wenige hinrichten zu lassen, den Uebrigen aber rief er in seinem Unmuth zu: „Ihr Elenden, wenn ihr einmal sterben wollet, so stehen euch Abgründe oder Stricke zur Verfügung!“¹⁾ Wie schon angedeutet, beziehe ich das christenfeindliche Auftreten dieses Antoninus auf die Regierungszeit des Commodus, und zwar speciell auf das Jahr 184 oder 185, obwohl Tertullian keine näheren Zeitmerkmale bietet; Folgendes sind meine Gründe.

Die Geschichte kennt drei kleinasiatische Proconsuln Namens Antoninus, zwei mit dem *praenomen* Arrius, einen ohne dasselbe, und zwar I. den Grossvater (mütterlicherseits) des Kaisers Antoninus Pius, Arrius Antoninus, Statthalter von Kleinasien zur Zeit Domitians, vielleicht auch erst unter Trajan, einen Freund des jüngeren Plinius, einen Mann von feiner Bildung — er schrieb zierliche griechische Epigramme — und strenger Rechtlichkeit (vgl. *Plinius, epistol.* I. IV, 3. 18. 27. V 10, Tacitus, *Histor.* I. I. c. 77, *Capitolin. Antoninus Pius*, c. 1. 3). II. Den späteren Kaiser Antoninus Pius selber, Statthalter von Kleinasien, etwa unter Hadrian (vgl. *Capitolin. Antonin. Pius*, c. 3: „*proconsulatum Asiae [Antoninus Pius] sic egit, ut solus avum vinceret etc.*“). III. Jenen Arrius Antoninus, der später, in der zweiten Hälfte der Regierungszeit des Commodus, auf Anstiften Cleanders hingerichtet wurde (vgl. *Lampr. Commod.* c. 7, *Capitolin. Pertinax* c. 3). Es hat in der That nicht an neueren Forschern gefehlt, die den Arrius Antoninus Tertullians mit einem der beiden älteren kleinasiatischen Proconsuln dieses Namens für identisch halten, und demgemäss haben Dodwell (*De paucitate martyrum dissert., ad calcem* der Fellus'schen Ausgabe des Cyprianus, Oxonii 1700, S. 79), Ruinart (*Acta mart. praef. gen.* S. 23, Nr. 31) und Gibbon (a. a. O. S. 515) den betreffenden *ad Scap.* c. V berichteten Vorfall mit der Regierungszeit Trajans, Mosheim (*De rebus Christianis ante Constantinum M. commentarii* [*Helmstadii* 1753], vgl. Keim,

1) „*Arrius Antoninus in Asia cum persequeretur instanter, omnes illius civitatis christiani ante tribunalia eius se manu facta obtulerunt, cum ille paucis duci iussis reliquis ait: ὦ δειλοί, εἰ θέλετε ἀποθνήσκειν, κρημνούς ἢ βελχούς ἔχετε.*“

S. 610, Anm. 2) und Schröckh (a. a. O. S. 371 ff., 376) dagegen mit der Regierung Hadrians in Zusammenhang gebracht. Man hat aber mit Tillemont (a. a. O. S. 193), Neander (Kirchengesch. I^a, S. 181 f., Anm. 1), Wieseler (Die Christenverfolgungen der Cäsaren [Gütersloh 1878], S. 131. 134, Anm. 21), Keim (a. a. O. S. 610, Anm. 2) und Aubé (*Les chrétiens etc.* S. 29—32) den von Tertullian erwähnten Proconsul mit dem dritten Statthalter Antoninus, dem Zeitgenossen der Kaiser Marc Aurel und Commodus, zu identificiren, und zwar aus folgenden Gründen:

I. Unter Trajan und Hadrian wurde noch nicht so energisch, mit solchem Raffinement verfolgt, wie doch der Bericht Tertullians voraussetzt; diesen Grund hat schon Keim (a. a. O.) mit Fug geltend gemacht.

II. Der Antoninus bei Tertullian bekundet in seinem Verfahren gegen die Christen eine bittere Menschenverachtung, die zu dem harmlosen milden Charakter des Kaisers Antoninus Pius in schroffem Gegensatze steht.

III. Zur Zeit der beiden ersten Adoptivkaiser des zweiten Jahrhunderts hatte der christliche Fanatismus noch keineswegs jene Höhe erreicht, wie dies die Erzählung des afrikanischen Apologeten für die Zeit jenes Statthalters gleichfalls zur Voraussetzung hat.

IV. Wohl aber existirte ein solcher Fanatismus bereits zur Zeit des dritten Statthalters Antoninus, zumal in den durch montanistische Ausschreitungen und Uebertreibungen erregten kleinasiatischen Christengemeinden.

V. Die Annahme, Tertullian hätte den seiner Zeit am nächsten stehenden Proconsul Arrius Antoninus gemeint, ist am meisten naturgemäss.

Keim (S. 509. 610 und Anm. 2 daselbst, 626) möchte die Grausamkeiten jenes dritten Proconsuls Antoninus, der nach obigen Ausführungen allein hier in Betracht kommt, den letzten Jahren Marc Aurels zuweisen, weil unter Commodus nicht mehr so scharf verfolgt worden wäre. Diese Chronologie, die Keim auch in seiner letzten Schrift „Aus dem Urchristenthum“ (S. 120, Anm. 1) vertritt, ist aber unzulässig, vielmehr hat man mit Wieseler und Aubé

(a. a. O.) die christenfeindlichen Acte des in Rede stehenden Statthalters mit der Regierungszeit des Commodus, und zwar gerade mit dem Jahre 184 oder 185, zu verbinden; Gründe: I. Waddington (*Fastes des provinces asiaticques*, S. 239—241) hat nachgewiesen, dass der kleinasiatische Proconsulat unseres Antoninus gerade auf 184/85 anzusetzen ist. II. Dieser Antoninus erscheint nach Allem, was man sonst über ihn weiss, nach seinem ganzen Auftreten in allen übrigen Chargen als ein unerbittlicher Richter, als Mann von unbeugsamer altrömischer Strenge, als Römer von altem Schrot und Korn, der unter Marc Aurel seine Schule gemacht, so dass man wohl mit Aubé (S. 31f.) annehmen darf, dass er auch den Christen gegenüber, wenn sie ihm vorgeführt wurden, nach dem starren Buchstaben des Gesetzes verfuhr („... *que, si dans cette province des chrétiens furent déferés à son tribunal, il fit exécuter la loi*“).¹⁾ —

Als den Schauplatz der christenfeindlichen Wirksamkeit unseres Proconsuls vermuthet Aubé (S. 30) nicht mit Unrecht eine stark mit montanistischen Elementen vermischte Christengemeinde, also eine phrygische Stadt: „*Le fait dut se passer dans une de ces villes où l'exaltation de Montan et de ses prophétesses embrasait les âmes et poussait au martyre volontaire nombre de fidèles enivrés des brûlantes visions de la vie éternelle*“ etc. — Ehe ich diese Untersuchungen über den Christenfeind Arrius Antoninus beschliesse, kann ich es mir nicht versagen, folgende zutreffende Bemerkung Aubés (S. 30) über die unantastbare Geschichtlichkeit des Tertullianischen Berichtes hier einzurücken: „*On ignore de quelle cité de la province d'Asie Tertullien veut parler, mais son témoignage est clair et irrécusable, et l'exclamation du proconsul rapportée en grec par le docteur africain, est un de ces mots qu'on n'invente point*“.²⁾

1) Aubé (*Les Chrétiens*. S. 29—32) hat den Quellen über Charakter und Lebenslauf, zumal die früheren Chargen unseres Antoninus sorgfältig nachgespürt.

2) Douleat (S. 130 f.) versetzt zwar den kleinasiatischen Proconsulat unseres Antoninus richtig in das Jahr 184/85, fördert aber im Uebrigen in keiner Weise die Interpretation der betreffenden Tertullianischen Stelle.

V. Kritische Erörterungen über das Martyrium des Senators Apollonius und zumal über die gleichzeitige Hinrichtung seines Anklägers.

1. Zwischen 183 und 186, also in der Zeit nach Eintritt der Marcia bei Hof, wurde der hochgebildete Senator Apollonius dem Prätorialpräfecten Perennis durch ein sonst nicht näher bekanntes Individuum als Christ denunciirt und von dem mächtigen Günstlinge des Kaisers aufgefordert, zur alten Staatsreligion zurückzutreten. Auf seine standhafte Weigerung verwies ihn Perennis vor den Senat mit dem Ersuchen, sich vor seinen Standesgenossen wegen seines Glaubens zu verantworten. Apollonius wurde hierauf trotz seiner glänzenden Vertheidigung des Christenthums von der Curie, die am Gesetze festhielt, zur Todesstrafe der Enthauptung verurtheilt. Den elenden Ankläger aber traf zur Strafe für seine Angeberei ein noch härteres Loos: Perennis nahm zwar die Anklage an, verurtheilte den Denuncianten indess auf Grund einer zu Recht bestehenden kaiserlichen Verfügung, die dergleichen Angeberei mit der Todesstrafe bedrohte, zu einer ebenso schimpflichen als schrecklichen Todesstrafe: er liess ihm die Beine zerschmettern, verhängte also über den Unseligen eine dem Rädern nicht unähnliche Strafe.¹⁾ — Dieser Bericht bietet der Hauptsache nach, abgesehen von der weiter unten zu besprechenden Notiz über die Hinrichtung auch des Denuncianten, für die Kritik keine erheblichen Schwierigkeiten: An der Thatsache des Martyriums jenes Senators ist nicht zu rütteln; denn ihre Historicität ist ausser Frage gestellt erstens durch die bestimmte Versicherung des Eusebius, alle Details des Processes hätte er in seinem Werke über die Märtyreracten eingerückt,²⁾ mit anderen Worten, dass er seine

1) Vgl. *Eus. h. e.* V, 21, *Chron. ad. a. Chr.* 188, *Hieronym., de viris illustribus* c. 42, in *Apollonio*.

2) „τούτου μὲν οὖν τὰς ἐπὶ τοῦ δικαστοῦ φωνὰς καὶ τὰς ἀποκρίσεις πᾶσάν τε τὴν πρὸς τὴν σύγκλητον ἀπολογία, ὅτε διαγνῶναι φίλον, ἐκ τῆς τῶν ἀρχαίων μαρτυρίων συναχθείσης ἡμῖν ἀναγραφῆς εἴσεται.“

Kenntniss der betreffenden Geschichte seiner Einsicht in die Processacten selber verdanke — leider ist die erwähnte eusebianische Schrift verloren gegangen; sie wird auch *Eus. h. e.* IV, 15 und V, 1 citirt; ihr Titel dürfte jenen Anspielungen zufolge gelautet haben: entweder „*ἀρχαία μαρτύρια*“ oder wahrscheinlicher „*ἡ τῶν ἀρχαίων μαρτυρίων συναγωγή*“ —, zweitens mit Rücksicht auf den historischen Zusammenhang: es wird gegen Apollonius, in gleicher Weise wie gegen die scillitanischen Märtyrer, auf Grund des Trajan-Rescriptes vorgegangen, wenn auch Eusebius bloss von einem „*ἀρχαῖος νόμος*“ spricht, und hier wie dort gelangt jene Verfügung in milder Form zur Anwendung — keine Spur von Folterscenen! —, und das sonstige politische Verhalten des Perennis steht zu seinem Auftreten in der Apollonius-affaire nicht im Gegensatze.¹⁾ Mit Fug hat man daher von jeher von einst bis heute an der Geschichtlichkeit des in Rede stehenden Martyriums mit der Massgabe festgehalten, dass dasselbe auf Grund der Trajan-Instruction erfolgt ist.²⁾ Nur Aubé (*Les Chrétiens etc.* S. 38—40) versucht es in hyperkritischer Anwandlung, wenigstens einige Zweifel gegen die Geschichtlichkeit des Apolloniusfalles wachzurufen, aber seine Gründe sind äusserst schwach: 1. führt er das Schweigen der Autoren Dio Cassius, Herodian und Tertullian in's Treffen. Aber der „orientalische Livius“ erwähnt in seinem ganzen grossen Werke die Christen überhaupt bloss zweimal (*rer. gest.* I. 67, c. 14, 72, c. 4), Herodian gar nicht, und Tertullian gedenkt zwar einiger Einzelmärtyrer, so z. B. der heiligen Perpetua, des heiligen Rutilius, anderer, wie z. B. der doch gewiss berühmten Scillitaner, wieder nicht, ist also in der gedachten Richtung ein zweideutiger Autor. Aubé

1) Richtig Keim (S. 642): „Perennis trieb wohl den Commodus in das Leben der Lüderlichkeit hinein, aber nur, um selbst zu herrschen, und zwar uneigennützig, anspruchslos, mit eifriger Sorge für das Wohl des Reiches. Dio Cassius hat ihm einen rühmlichen Denkstein gesetzt“. Mit Recht zieht Keim das wohlwollende Urtheil des Dio Cassius (72, 9—10), des jüngeren Zeitgenossen, der gehässigen Darstellung des viel spätern Lampridius (Commod. c. 3 u. 6) vor.

2) Vgl. z. B. Tillemont (S. 95f.) und Keim (S. 642).

arbeitet also mit einem leidigen *argumentum e silentio!* 2. wendet der französische Forscher ein, Perennis könne den Process nicht eingeleitet haben, da die Affaire, zumal wo es sich um einen Senator gehandelt, vor das Forum nicht des Prätorial-, sondern des Stadtpräfecten gehört habe. Aber auch dieser formelle Einwand kann gegen Eusebius, insofern dieser die Processacten selber eingesehen, keine Instanz bilden. 3. „In der gleichzeitigen Verurtheilung des Anklägers und des Angeklagten liegt ein innerer Widerspruch.“ Wir werden indess weiter unten (B, V, 2) sehen, dass diese Aeussierung Aubés nur einen weiteren Beweis dafür bietet, dass er gar nicht im Stande ist, von der betreffenden Denuncianten-Controverse eine genügende Erklärung zu geben. 4. „Nach 183, also in der Zeit nach Eintritt der Marcia bei Hof, wird weder der feige oder doch sehr eingeschüchterte Senat noch der Prätorial- oder Stadtpræfect es gewagt haben, die Marcia, die einflussreiche und eifrige Freundin der Anhänger Jesu, durch Verurtheilung sogar eines angesehenen Christen, noch dazu in einer Sache, wobei es doch so leicht war, ein Auge zuzudrücken, wie man sagt („*fermer les yeux*“), auf das Empfindlichste zu beleidigen und mittelbar zur Rache anzuspornen“. Ich erwidere: 1. Perennis regierte das Reich im Ganzen nach den Grundsätzen Marc Aurels. 2. Der Senat hatte in der Apollonius-angelegenheit zu wählen zwischen Marcia und Perennis, die beide höchst einflussreich bei Commodus waren (vgl. Lampr. Commod. c. 5 u. 6 über die Machtstellung des Perennis). Aubés Schlussfolgerung (S. 40): „*Ces diverses difficultés jettent au moins quelque ombre de doute sur l'histoire racontée par Eusèbe*“ entbehrt also gänzlich der erforderlichen Grundlage.

2. Das Apollonius-Martyrium an sich bietet demgemäss nach obigen Erörterungen keine erheblichen kritischen Schwierigkeiten, dagegen ist der eusebianische Bericht, wonach der Ankläger auf Grund einer kaiserlichen Verfügung gleichfalls hingerichtet wurde, ja sogar eine weit schrecklichere Todesstrafe erlitt, als der Angeklagte, von jeher eine *cruce interpretandi* gewesen; die betreffende Stelle — sie hat folgenden Wortlaut: „*ἀλλ' ὁ μὲν δειλαῖος παρὰ καὶρόν*

τὴν δίκην εἰσελθὼν, ὅτι μὴ ζῆν ἐξὸν ἦν κατὰ βασιλικὸν ὄρον τοὺς τῶν τοιῶνδε μηνυτάς· αὐτίκα κατὰγνυται τὰ σκέλη. Περεινίου δικαστοῦ τοιαύτην κατ' αὐτοῦ ψῆγον ἀπενέγκαντος“ — darf in der That als Problem philologischer und historischer Kritik gelten. Ich will nun der Reihe nach verschiedene Erklärungsversuche als fehlerhafte entlarven und sodann meine eigene Interpretation, die, hoffe ich, wenigstens die meisten Schwierigkeiten ebnen wird, folgen lassen.

I. Aubé (S. 36f.) und Keim (S. 641) nehmen mit Recht an, in der gleichzeitigen Hinrichtung des Angeklagten und des Denuncianten läge nicht einmal ein scheinbarer innerer Widerspruch, im Falle man berechtigt wäre, den Ankläger für einen Sklaven, und zwar gerade für den Sklaven des Apollonius, zu halten. Denn alsdann müsste man so interpretiren: Apollonius verfiel der Todesstrafe auf Grund des Trajan-Rescriptes, sein Verräther aber musste mit dem Tode büßen auf Grund eines sehr alten Gesetzes, welches Sklaven und Freigelassenen bei Todesstrafe verbot, ihre Herren gerichtlich zu denunciiren.¹⁾ Es ist jetzt die Frage: Dürfen wir in dem Verräther des Apollonius wirklich einen Sklaven dieses Senators erblicken? Diese Frage wird von Tillemont (S. 95f., 439, Note III *sur s. Apolloine*) unter Berufung auf Eusebius und Hieronymus (*De viris ill.* c. 42) bejaht, aber von Henricus Valesius (*ed. Eusebii opera* [*Annotatio ad h. e.* V 21], S. 101), Aubé (S. 32—37 und zumal S. 35 u. 36) und Keim (S. 640f.) mit Fug verneint. Denn erstens liegt nur ein grobes philologisches Missverständniß zu Grunde, wenn Tillemont sich zu Gunsten seiner These auf folgende Worte des Eusebius (*h. e.* V 21) beruft: . . . (ὁ δαίμων) . . . Ἀπολλώνιον . . . εἰς δικαστήριον ἄγει, ἕνα γέ τινα τῶν εἰς ταῦτα ἐπιτηδεύων αὐτοῦ διακόνων ἐπὶ

1) Ueber dieses Gesetz hat Aubé (S. 36 u. Note 2 daselbst) folgende ebenso zutreffende als orientirende Bemerkung: . . . „l'ancienne loi rappelée était celle qui défendait aux esclaves et aux affranchis d'accuser leurs maîtres. . . Cette loi était fort ancienne et fut souvent rappelée. Trajan même n'accepta pas le crime de majesté, d'ordinaire réservé (Cod. Théod. IX, vi, 2. 3 . . Cod. Justin. VI, vi, 1, IX, 1, 20).“

κατηγορία τᾶνδρὸς ἐγείρας: Der Denunciant wird da offenbar nicht als einer der Slaven des Apollonius, sondern im bildlichen Sinne als ein zu solchem Werke geeigneter Diener **Satans** bezeichnet. Aber auch Hieronymus darf nicht als Gewährsmann für die Zugehörigkeit des Anklägers zum Slavenstande gelten; dies hat Keim (a. a. O.) überzeugend nachgewiesen; nach seiner scharfsinnigen Untersuchung verhält sich nämlich die Sache so: Nach Vallarsi und Maffei, den zuverlässigsten Editoren der betreffenden Schrift des Hieronymus, verlegen die ältesten Handschriften die Geschichte des Apollonius in die Regierungszeit der Kaiser Commodus **und** Severus; es heisst dort, der Senator sei zur Zeit jener beiden Kaiser verrathen worden (. . . *sub Commodo principe ac Severo proditus*). Die verschiedenen Herausgeber aber wollten diese bezüglich der Chronologie widersinnige Angabe verbessern und sagten, Hieronymus habe geschrieben: unter Commodus wurde Apollonius von Severus verrathen, oder besser: er wurde von seinem Slaven (*servus*) oder scheinbar am besten: er wurde von seinem Slaven Severus verrathen (. . . *A servo Severo proditus*).¹⁾ Hiernach ist es also unzulässig, wenn Tillemont (S. 439) zwar an dem Slavenstande des Denuncianten festhalten, aber die doch schon in den ältesten Handschriften des Hieronymus vorkommende Lesart „Severo“ lediglich auf einen Fehler eines Copisten zurückführen will. Aber auch Aubé ist im Irrthum, wenn er das „*a servo Severo proditus*“ schon dem Hieronymus selber zuschreibt, ja er verwickelt sich sogar in innere Widersprüche, wenn er meint, der Irrthum des Kirchenlehrers rühre einfach von dem (oben charakterisirten) Missverständniss der betreffenden eusebianischen Stelle her — dergleichen bei dem philologisch durchgebildeten Hieronymus übrigens *per se* eine baare Unmöglichkeit! —, und in einem Athem eine geistreiche Hypothese dem philologischen

1) Sophronius übersetzt: . . . παρὰ τοῦ δούλου παρὰ Σεβήρου προδοθείς. Aber mit Recht rügt H. Valesius (a. a. O.) dies als eine willkürliche Uebertragung: . . . „*quasi Severus nomen esset judicis, ad quem delatus fuerat Apollonius. Sed hunc sensum refutat Eusebius, qui judicem ipsum . . . Perennem vocat, non Severum*“.

„Ignoranten“ vindicirt, der den wenigstens scheinbaren inneren Widerspruch im eusebianischen Bericht über den Apolloniusfall dadurch zu lösen versucht habe, dass er sich die Bestrafung des Denuncianten als Consequenz des alten Gesetzes gedeutet habe, welches Slaven, die ihre Herren verklagt, mit der Todesstrafe bedrohte. — So viel ist also jedenfalls gewiss: der Verräther des Apollonius war kein Slave, also konnte auch auf den Elenden jenes uralte, zum Schutze der Eigenthümer gegen Angebereien seitens ihrer Slaven erlassene, Gesetz keine Anwendung finden.¹⁾

II. Einige ältere Forscher versuchten es, unsere schwierige eusebianische Stelle mit Hülfe der angeblichen Toleranzedictе der Adoptivkaiser des zweiten Jahrhunderts zu erklären, also mit Hülfe von Documenten, deren apokryphen Charakter die moderne Kritik überzeugend dargethan hat.²⁾ Dodwell (a. a. O. S. 79) beruft sich auf das Rescript Hadrians an den kleinasiatischen Statthalter Minucius Fundanus. Aber sogar dieses Actenstück, trotz seiner scheinbar hochauthentischen Bezeugung durch Eusebius (h. e. IV, 8. 9), ja schon durch Justinus in der ersten Apologie und durch Melito von Sardes (ap. Eus. h. e. IV, 26), ist nichts denn eine christliche Fälschung. Tillemont (S. 95—97) bezieht den „βασιλικὸς ὁρὸς“ auf Marc Aurel resp. auf das Schutzdict dieses Kaisers, wonach allerdings nicht bloss der dem Richter vorgeführte Christ, sondern auch der Ankläger hingerichtet werden, letzterer sogar, ähnlich wie im Apolloniusfall, eine schrecklichere Todesstrafe (Feuertod!), als das Opfer der Denunciation erleiden sollte. Auch muss hervorgehoben

1) Nach Hase K. G., 10. Aufl., S. 52 war der Angeber des Apollonius „vielleicht sein Slave“. Auch R. Hilgenfeld wagt keine bestimmte Entscheidung über diesen Punkt, insofern er sich darauf beschränkt, Hases Urtheil einfach einzurücken, ohne einen Commentar zu geben.

2) Vgl. A. Hilgenfeld (Hist.-kritische Einleitung in's N. T. S. 169f.), Franz Overbeck (Studien zur Geschichte der alten Kirche, Heft I [1875], Aufsatz Nr. II, S. 93—157), Th. Keim („Aus dem Urchristenthum“, Zürich 1878, S. 181—193; „Rom u. d. Christenth.“, S. 553—562. 564—576, 628—634) und R. Hilgenfeld (S. 320ff. 322—328).

werden, dass der französische Forscher als die Quellen seines Marc Aurel-Rescriptes ganz richtig Tertull. Apologet. c. 5 und Eus. h. e. V 5 aufführt. Das wäre eine hübsche Lösung unseres Räthsels, wenn nur jenes fragliche Schutzedict echt wäre! Das ist aber keineswegs der Fall. Während aber Tillemont sich wenigstens über die Quellen des gefälschten Marc Aurel-Rescriptes klar ist, bekundet H. Valesius, der sich (a. a. O.) auf dasselbe Document beruft, in diesem Punkte eine bedenkliche Unklarheit. Allerdings macht er mit Recht Tertull. Apolog. c. 5 geltend, aber auch zugleich das Eus. h. e. IV 13 mitgetheilte kaiserliche Rescript an das *ποινὸν τῆς Ἀσίας*³ und verwickelt sich damit in ein Labyrinth von inneren Widersprüchen: 1. nämlich verwechselt er den ersten Antoninus mit dem zweiten; denn dem Kaiser Antoninus Pius vindicirt die Tradition dieses Rescript. 2. beruft er sich auf ein weiteres gefälschtes Actenstück. 3. stützt er sich auf ein Document, welches, selbst wenn es echt wäre, keineswegs geeignet erschiene, unsere eusebianische Stelle genügend aufzuklären: Antoninus Pius verfügt zwar die Bestrafung des Anklägers, aber auch die Freilassung des bloss wegen seiner Religion denunciirten Christen, ebenso Hadrian; also auch aus diesem Grunde ist der soeben erwähnte Erklärungsversuch Dodwells zu verwerfen. Mit Recht bemerkt also Ruinart (S. 129, Anm. 2) in directer Polemik gegen H. Valesius: *Sed si ea lege* (nämlich dem Eus. h. e. IV 13 reproducirten) *delator poenas luere debeat, delatus tamen absolvitur*“. Nach obigen Ausführungen ist auch folgende weitere Vermuthung des Valesius unzulässig, wenigstens soweit sie sich auf das Hadrian-Rescript bezieht: „*At Rufinus* (Rufinus von Aquileja, der eusebianische Interpret!) *legem Trajani videtur intellexisse vel certe Hadriani ad Minucium Fundanum*“.

III. Reumont (Stadt Rom I, S. 549) und Guéranger (Sainte Cécile et la société Romaine aux deux premiers siècles [II. édition, Paris 1874], S. 414) nehmen an, Commodus selber hätte eine Verordnung erlassen, welche die Christendenuncianten mit einer grausamen Todesstrafe bedrohte, und R. Hilgenfeld (S. 328 f.) neigt sich dieser Annahme wenig-

stens zu. Dieser Combination liegt aber ein doppelter Irrthum zu Grunde, einmal die Voraussetzung einer speciell zu Gunsten der Christen erlassenen Verfügung, und dann der grausame den Christen gegenüber mehr aus schlaffer Indolenz indifferente, keineswegs die werkthätige Fürsorge eines Alexander Severus bekundende Commodus, der in erster Linie seiner Lieblingsconcubine zu Gefallen auch persönlich thatsächliches Wohlwollen für die Christen bethätigt, als Urheber eines derartigen Gesetzes! Guéranger speciell beruft sich noch dazu zu Gunsten seiner Annahme auf die gefälschten *acta s. Cacciliae*, die er freilich unkritisch für ein echtes Document hält. Keim (S. 641) verwirft mit vollem Recht die soeben gerügte These, aber seine Motivirung ist nicht recht zutreffend; er meint nämlich: „Sind diese kaiserlichen Bestimmungen (der βασιλικὸς ὅρος) von Kaiser Commodus als einem Christengönner, was doch weder wahrscheinlich noch ausgesprochen ist, so konnte Commodus die Christen nicht zugleich schützen und schlagen, und den Ankläger, mochte er Freier, mochte er Slave sein, zugleich strafen und hören“. Denn eine analoge Inconsequenz lässt sich vom streng juristischen Standpunkte sowohl als vom ethischen auch dem Trajan-Rescript, das nur politische Zweckmässigkeit resp. eine aus Rücksichten der Humanität zu mildernde staatliche Abwehr gegenüber dem Christenthum in's Auge fasst, zum Vorwurf machen; in dem angedeuteten beschränkten Sinne hat Tertullian (Apolog. c. II) nicht Unrecht, wenn er über die Trajan-Instruction das bekannte Urtheil fällt: „*O sententiam necessitate confusam! Negat inquirendos ut innocentes et mandat puniendos ut nocentes. Parcit et saevit, dissimulat et animadvertit Si damnas, cur non et inquiris? Si non inquiris, cur non et absolvis? Latronibus vestigandis per universas provincias militaris statio sortitur. In reos majestatis et publicos hostes omnis homo miles est Solum christianum inquiri non licet, offerri licet*“ etc.

IV. Aubé (S. 32—40) hat die Interpretation unserer schwierigen Stelle gar nicht gefördert: da er erkannt hat, dass man sich im gegebenen Falle weder auf das Slavengesetz

noch auf das gefälschte Antonin-Rescript (ap. Eus. h. e. IV 13) berufen kann, so erblickt er in der doppelten Verurtheilung des Denuncianten und des Angeklagten lediglich innere Widersprüche und einen weiteren Grund der mangelnden Historicität des ganzen eusebianischen Berichtes; er meint schliesslich (S. 40): *La double condamnation du denonciateur et de l'accusé sont contradictoires, surtout si on invoque le rescrit d'Antonin, lequel, avec le supplice de l'accusateur, ordonnait le renvoi de l'accusé*.“ Dazu spricht er von dem Antonin-Rescript in viel zu respectvollen Ausdrücken, wenn er auch einmal (S. 36) sich des Epithetons „*prétendu*“ bedient, so dass man zweifelhaft sein kann, ob Aubé wohl genügend von dem apokryphen Charakter jenes Actenstückes überzeugt sein mag. Dasselbe gilt von Doulcets (S. 141ff.) gänzlich verfehltem Erklärungsversuch. Auch Ruinart (a. a. O.) hat es unterlassen, eine positive Lösung unseres Problems zu versuchen.

V. Keim (Rom und das Christenthum, S. 640ff.) ist auf dem Wege einer überaus scharfsinnigen und geistvollen Argumentation bemüht, die Hinrichtung jenes Christenanklägers in's Reich des Mythos zu verweisen resp. als letztes Glied der langen Kette der auf die Imperatoren des zweiten Jahrhunderts bezüglichen christlichen Fälschungen darzuthun.¹⁾ Aber auch Keims Interpretation ist keine allseitig befriedigende, wie sogleich im Zusammenhange mit der Darlegung meiner eigenen Erklärung nachgewiesen werden soll.

VI. Von den bisher aufgeführten Erklärungsversuchen erscheint der Keim'sche jedenfalls auf den ersten Blick als der am meisten ansprechende, bestechende: So weit ist Keim jedenfalls im Recht, als jener Vorfall durchaus nicht als Consequenz einer speciellen christenfreundlichen Massregel gegen Denuncianten von Christen anzusehen ist. Aber die

1) In seiner letzten Schrift „Aus dem Urchristenthum“ S. 191 sagt Keim bloss: „Die schwere Todesstrafe für Christenankläger (in dem angeblichen Marc Aurel-Rescript) aus dem zweifelhaften Apolloniusfall unter Commodus (Eus. V 21) nicht erklärbar“. Gewiss richtig!

fragliche Begebenheit als historische Fiction aufzufassen, dies verbietet erstens der Umstand, dass Eusebius seiner Schilderung des Apollonius-Martyriums die Processacten selber zu Grunde gelegt hat — auch die grausame Hinrichtung des Verräthers fand der bischöfliche Autor jedenfalls in jenem authentischen Quellenmaterial bezeugt; diesen speciellen Vorfall „*in maiorem gloriam ecclesiae*“ zu erdichten, dazu lag für den Zeitgenossen Constantins des Grossen, der schon den schliesslichen Triumph der neuen Religion über die alte erlebt, auch nicht der geringste Grund vor (vgl. R. Hilgenfeld a. a. O. S. 329, Anm. 1) —; zweitens lassen das drei nicht bloss von Keim, sondern stets, selbstverständlich auch von Doulcet (a. a. O.), in diesem Zusammenhang übersehene Quellenbelege nicht zu: Spartian., Didius Julianus c. 2¹⁾, Spartian., Sept. Sever. c. 4²⁾ und Capitolin. Antoninus Philosophus c. 11.³⁾ Hieraus erhellt nämlich ein Zweifaches, einmal dass gerade unter Commodus in gewissen Fällen auch Denuncianten heidnischer Angeklagten (der wegen Majestätsverbrechen in Anklagezustand versetzten spätern Kaiser Didius Julianus und Septimius Severus) verurtheilt resp. (im letzteren Falle) gekreuzigt wurden, und zweitens, dass Marc Aurel (nicht Commodus) durch ein allgemeines (nicht speciell christenfreundliches) Reichsgesetz gegen böswillige Denuncianten überhaupt strenge Ahndung resp. Präventivmassregeln verfügt hat. An der grausamen Hinrichtung des Mannes, der den Senator Apollonius als Christ denunciirt hat, ist also nicht zu zweifeln; sie

1) „*Post hoc (Didius Julianus) curam alimentorum in Italiam meruit: tunc factus est reus per quendam Severum Clarissimum militem coniurationis cum Salvio contra Commodum, sed a Commodu, quia multos iam senatores occiderat et quidem nobiles ac potentes in causis maiestatis, ne tristius gravaretur, Didius liberatus est accusatore damnato: absolutus iterum ad regendam provinciam missus est*“ etc.

2) „*In Sicilia (Septimius Severus), quasi de imperio vel vates vel Caldaeos consulisset, reus factus, sed a praefectis praetorio, quibus audiendus datus fuerat, iam Commodu in odium veniente absolutus est calumniatore in crucem acto.*“

3) „*Cavit (M. Aurelius Antoninus) et sumptibus publicis et calumniis quadruplatorum intercessit adposita falsis delatoribus nota.*“

ist erfolgt auf Grund einer **allgemeinen**, bereits von **Marc Aurel** herrührenden gegen Denunciantenwesen überhaupt gerichteten, Verfügung, die aus naheliegenden Gründen unter Marc Aurel, dem Christenfeind, den Anhängern Jesu nicht zu Gute kommen konnte, wohl aber in den friedlichen Zeiten des Commodus ihnen, wie Dodwell (a. a. O.) mit Recht vermuthet, indirect wenigstens, dadurch nämlich, dass sie die Ankläger mit der Todesstrafe bedrohte, viel genützt haben wird. Jenes seltsame Gesetz scheint übrigens sehr bald, schon in den stürmischen Tagen des despotischen Kaisers Septimius Severus, wieder in Vergessenheit gerathen zu sein. Man wende nicht ein, dass in den beiden von Spartianus aufbewahrten Fällen die betreffenden heidnischen Angeklagten freigesprochen wurden (im ersten Falle durch den Kaiser selber, der von seinem Begnadigungsrechte Gebrauch macht, im zweiten durch die Prätorialpräfector). Nicht darauf kommt es hier an, ob die dem Richter vorgeführten Angeklagten verurtheilt oder freigesprochen werden, sondern darauf, ob trotz der Verurtheilung der Denuncianten der Anklage Folge gegeben wird; letzteres ist aber, was ja auch der Begriff „Freisprechen“ zur nothwendigen Voraussetzung hat, beide Male der Fall.

Nur eine, freilich mehr untergeordnete, Schwierigkeit bleibt trotz meiner Erklärung bestehen: Die barbarische Todesstrafe, die der Denunciant des Apollonius erleidet, das *ἐγνύειν τὰ σκέλη* (*crura suffringere*, Rädern), ist sonst im römischen Criminalrecht nicht vorgesehen; da kommt als Todesstrafe für die „*honestiores*“ die Enthauptung vor und als solche für die „*humiliores*“ die Kreuzigung, der „Kampf“ mit den Bestien des Circus oder des Amphitheaters, der Feuertod, endlich das sogenannte *fustuarium* (Prügeln bis auf den Tod, meist renitenten Slaven und Soldaten vorbehalten!). Jedenfalls gehen wir nicht fehl, wenn wir das „Rädern“ als gleichbedeutend mit den drei bis vier soeben aufgeführten „schimpflichen“, d. h. den „*humiliores*“ vorbehaltenen, Todesstrafen betrachten. Hiernach haben wir den hart bestraften Verräther des Apollonius als einen den „*humiliores*“ Angehörigen zu betrachten, zwar nicht als einen Slaven, d. h. als einen

„*humilior*“ der untersten Stufe — das wird durch unsere Erörterungen über Hieronymus und Eusebius (oben S. 402 ff.) ausgeschlossen —, wohl aber als einen den untersten Klassen der *cives ingenui* Angehörenden, etwa als einen freigeborenen Bauern oder Bediensteten.¹⁾

VI. Die juridische Basis der vom Pseudo-Hippolytus erwähnten Christenprocesse.²⁾

1. Keim (S. 625 f.) nimmt an, dass jene christlichen Bekenner, die laut IX, 12 der Philosophumena Callistus in den sardinischen Bergwerken bereits vorfand, und der Kaiser Commodus auf Marcias Verwendung später begnadigte (s. oben A, III, Nr. 5, S. 241 ff.), bereits während der letzten Regierungsjahre Marc Aurels (176—180) rechtskräftig zur Zwangsarbeit auf Sardinien verurtheilt worden sind. Aber mit weit mehr Wahrscheinlichkeit behauptet R. Hilgenfeld (S. 329), dass die Exilirung der fraglichen Confessoren erst unter Commodus erfolgt ist. Der Pseudo-Hippolytus selber bietet freilich keine Zeitangabe; daher will Aubé (S. 19 f.), wohl allzu vorsichtig, die Zeit der Verurtheilung ganz unentschieden lassen³⁾. Es lässt sich indess nicht annehmen, dass Marcia, die so werktätige eifrige Christenfreundin (vgl. Cass. Dion.: . . *ἰστορεῖται δὲ αὐτῇ*, [die Marcia] . . . *πολλά τε ὑπὲρ τῶν χριστιανῶν σπουδάζουσα κτλ.*), bis frühestens zum Jahre 189, also mindestens sechs Jahre lang nach ihrem Eintritt bei Hof, mit ihrem Gnadengesuch beim Kaiser gezögert haben

1) Mit diesen Ausführungen über Apollonius, zumal mit dem zweiten Theile derselben, ist meine Abhandlung „Zu Eusebius (H. e. V 21) und Aelius Spartianus (Did. Jul. c. 2 und Sept. Sev. c. 4)“ im „Philologus“, Bd. 42, H. I, S. 134—140 zu vergleichen.

2) Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Das Judenthum im Römerreich“, Ztschr. f. wiss. Theol., XXVII (1883), II, II, S. 147—155 und zumal S. 153 u. Anm. 2 das.

3) „*Il y avait aux mines de Sardaigne plusieurs chrétiens précédemment condamnés. On ignore en quelles circonstances, en quel nombre et par qui*“ etc.

würde, wenn jene Bekenner schon seit den letzten Jahren Marc Aurels in den sardinischen Bergwerken geschmachtet hätten.

Da wir die Strafe der betreffenden Confessoren — Verbannung nach Sardinien und Zwangsarbeiten in den Bergwerken daselbst — genau kennen, so können wir uns auch, wenigstens in etwa, die juridische Basis dieser Verurtheilungen klar machen: Es kommen hier zwei Möglichkeiten in Betracht; jene Christen wurden bestraft entweder wegen Magie resp. wegen Nichtauslieferung magischer Schriften, d. h. ihrer Religionsbücher (vgl. Paullus *Receptae sententiae* V, 23, 18), und dass gerade unter Commodus Christen auch aus diesem Grunde processirt werden konnten, das beweist das Verhör der scillitanischen Märtyrer (s. oben B, II, Nr. 1, S. 256f.), oder aber als *inductores religionis novae et illicitae*. Nimmt man das Letztere an, so könnte man zweifelhaft sein, ob auf Grund der härteren, Paull. Sentent. V 21, 2 aufbewahrten, Verfügung verfahren wurde (. . . *honestiores deportantur, humiliores capite puniuntur*), oder ob das mildere Rescript Marc Aurels (*Digestae*, l. 30 *De poenis* [X L VIII 19] zur Anwendung gelangte (. . . *Divus Marcus hujusmodi homines in insulam relegari rescripsit*). Ich halte das Letztere für wahrscheinlicher: es war naturgemäss, dass die bezügliche erst in jüngster Zeit erlassene Verfügung zur Anwendung kam, und dann entspricht die Anwendung dieser minder harten Bestimmung gegen die Angehörigen einer *religio nova* ganz der hinsichtlich der Christen wohlwollenderen Stimmung der Heiden in den Tagen des Commodus. Waren jene später begnadigten Christen auf Grund von Paull. Sentent. V 23, 18 oder V 21, 2 exilirt worden, so muss man zugleich annehmen, dass sie den besseren Ständen, den „*honestiores*“, angehörten; denn als „*humiliores*“ wären sie hingerichtet worden. Dagegen ist es ungewiss, ob jene Christen den höheren, oder den niederen Ständen angehört haben, im Falle man ihre Verurtheilung auf Grund der *Digesten* (l. 30 *De poenis* [X L VIII 19]) erfolgen lässt; denn das betreffende Rescript Marc Aurels spricht unterschiedlos nur von einer Verbannung der Schuldigen nach einer Insel.

2. Der Slave (und spätere römische Bischof) Callistus wurde vom Stadtpräfecten Fuscianus zwischen 188 und 192 nicht auch als Christ, sondern bloss wegen Störung des jüdischen Gottesdienstes verurtheilt. Für diese Annahme sprechen folgende Gründe:

I. Die complicirte christenfeindliche Gesetzgebung und die Zugehörigkeit des Callistus zum Slavenstande, d. h. zur untersten Stufe der *humiliores*: Wie wir gesehen haben, traf Christen niederen Standes, mochten sie als *maiestatis rei*, *sacrilegi*, als *magi* oder als *inductores religionis novae*, vollends auf Grund der Trajan-Instruction, processirt werden, eine meist schimpfliche und grausame Todesstrafe. Nur auf Grund des milderen Marc Aurel-Rescriptes kamen die „*rei religionis novae*“ mit Verbannung nach einer Insel weg.

II. Aber selbst in dem Falle, wenn gegen Callistus auf Grund jener Verfügung Marc Aurels vorgegangen wurde, konnte sehr leicht ein Todesurtheil erfolgen, da zum Verbrechen des Christenthums die Anklage wegen Störung des Gottesdienstes des Judenthums, also einer *religio licita*, hinzutrat.

III. Fuscianus wird ausdrücklich als ein Mann von altrömischer Strenge bezeichnet.¹⁾

IV. Am entscheidendsten, ja, wie Aubé (S. 19) mit Recht annimmt, allein schon entscheidend ist die Thatsache, dass der römische Bischof Victor selber dem Callistus die Anerkennung eines Bekenners dadurch in wahrhaft eclatanter Weise versagt hat, dass er ihn in seine Liste der nach Sardinien verwiesenen Confessoren nicht eingetragen hat, ja sogar über die gleichwohl erfolgte Begnadigung des Mannes sehr ärgerlich war.²⁾

1) *Capitolin.*, *Pertinax* c. 4: „*post hoc (Pertinax) praefectus urbi factus. in qua praefectura post Fuscianum hominem severum Pertinax mitissimus et humanissimus fuit*“ etc.

2) . . . ἡ Μαρκία . . . Οὐκίτωρα ὄντα ἐπίσκοπον τῆς Ἐκκλησίας . . . ἐπηρώτα, τίνες εἶεν ἐν Σαρδονίᾳ μάρτυρες. Ὁ δὲ πάντων ἀναδούς τὰ ὀνόματα τὸ τοῦ Καλλίστιον οὐκ ἔδωκεν, εἰδὼς τὰ τετολημμένα παρ' αὐτοῦ. Ὁ δὲ πεισθεὶς ἀπέλυσε καὶ τὸν Καλλίστιον· οὗ παραγενομένου ὁ Οὐκίτωρ πάννυ ἤχθετο ἐπὶ τῷ γεγενῆσι· ἀλλ' ἐπεὶ εὐσπλαγχνος ἦν, ἡσύχασε κτλ.

Fuscianus hat also der freilich unwahren Behauptung des Carpophorus, sein Slave gehöre nicht dem Christenthum an, Glauben geschenkt und ihn, wie Aubé (a. a. O.) überzeugend nachweist, lediglich wegen Störung des jüdischen Gottesdienstes, auf Grund der wegen „atrox injuria“ von Slaven gültigen Strafbestimmungen, zur Geißelung und Deportation nach den sardinischen Bergwerken verurtheilt (. . . *μαστιγώσας αὐτὸν ἔδωκεν εἰς μέταλλον Σαρδονίας*). Nach Aubé (a. a. O. und zumal Note 1 u. 2 daselbst) lässt sich die juridische Basis des freilich harten Verfahrens gegen Callistus auf folgende zwei strafrechtliche Bestimmungen zurückführen:

a) *Jul. Paull., receptae sententiae V, titul. IV, 10*: „*Servus, qui injuriam aut contumeliam fecerit, si quidem atrocem, in metallum damnatur*“.

b) *Digestae, XLVII, X, 7, §. 8*: „*Atrocem autem injuriam aut persona, aut tempore, aut re ipsa fieri*“. — Nach dem Gesagten kann also von einem Bekenntnisse des Callistus in christlichem Sinne keine Rede sein. Dennoch hat die römische Kirche später sein Andenken völlig rahabilitirt, was nicht auffallend sein kann, da ja Callistus später selber römischer Bischof gewesen ist (reg. 217 bis 14. October 222, vgl. R. A. Lipsius, Chronol. d. röm. Bisch., S. 263), und so hat denn unser Callistus sogar im ältesten römischen Kalender, in der „*Depositio martyrum*“ der Libe-rianischen Chronik von 354 Aufnahme gefunden („*Pridie Idus [scil. Oct.] Callisti in via Aurelia, milliario III*“ bei Ruinart, S. 632 und F. X. Kraus a. a. O. S. 599).

Die hauptstädtische Christengemeinde hat also später aus Achtung für den Bischof Callistus das höchst zweifelhafte Bekenntniss des Slaven Callistus als voll anerkannt und nach der Sitte des Zeitalters gar zum Martyrium aufgebauscht. R. A. Lipsius (Chronol. S. 172f. 177f.) hat überzeugend nachgewiesen, dass nur so sich jene Notiz in der „*Depositio martyrum*“ erklären lässt, und dass sie sich nicht etwa auf das Martyrium bezieht, das die gefälschten „*acta s. Callisti papae*“ (bei Surius, *vitae probatae Sanctorum*, t. IV, s. 14. October, S. 210. 211) und die hieraus

abgeleiteten Berichte der occidentalischen Martyrologen des achten und neunten Jahrhunderts, Beda, Ado, Usuardus, Rhabanus und Notker, widersinniger Weise den Bischof Callistus nebst c. 120 Gefährten auf Befehl des in Wirklichkeit hervorragend christenfreundlichen Kaisers Alexander Severus erleiden lassen (vgl. auch meine Abhandlung „Alexander Severus und das Christenthum“, *Zeitschr. f. wiss. Theol.* XX [1877], S. 71—75 und zumal S. 78 ff.).¹⁾

VII. Die Commodus-Märtyrer der späteren getrübten Tradition.²⁾

1. Das Martyrium des Senators Julius und seiner Genossen.

Baronius (*Martyr. Rom.* s. 19. Aug. S. 525 und *Annot. a* hierzu *ibid.*, s. 25. Aug. S. 540 und *Annot. d*, S. 543, s. 22. Aug. S. 530 und hierzu *Annot. e*, S. 536; *Ann. eccl. II ad a.* Chr. 192, S. 199 und 200 §. II—VI) und der Jesuit Sollier (*ed. Martyr. Usuardi* [*Acta Sanctor. Boll. T. XXXVI, Venetiis 1745*] s. 19. und 25. Aug. S. 476. 488, *Observatio*) bringen mit der Regierungszeit des Commodus folgende hauptstädtische Märtyrer in Zusammenhang: den Senator Julius, ferner Eusebius, Pontianus, Vincentius und Peregrinus, endlich den Scharfrichter Antoninus. Dagegen nehmen Tillemont (*Mémoires Tom. III, partie 1* [Bruxelles 1699], S. 98 und 99) und Aubé (*Les Chrétiens etc.* S. 27. 47—51) an, dass jene Blutzengen, wenn überhaupt historisch, sicherlich nicht unter Commodus gelitten haben. Ich stimme der Meinung der beiden zuletzt genannten französischen Kirchenhistoriker zu auf Grund folgender Erwägungen.

1) Aubé (*Les Chrétiens etc.* S. 332—347) weist in erbarmungsloser Analyse die Unechtheit der *acta s. Callisti* wahrhaft unwiderleglich nach, und doch ist er inconsequent genug, in harmonistischer Deutung der doch als apokryph erkannten Acten daran festzuhalten, dass der römische Bischof unter Alexander Severus in einem Volksaufstand umgekommen wäre (S. 347—350)!

2) Douleat, der neueste streng curialistische Forscher auf dem Gebiete der römischen Christenverfolgungen, schweigt sich ohne allen Grund über diesen immerhin nicht unwichtigen Gegenstand vollständig aus.

Der Cult dieser Heiligen taucht erst ziemlich spät am Horizont der christlichen Kirche auf: Von den älteren abendländischen Martyrologen, dem sogenannten Hieronymus (um 600, *ed. D'Achery-Martène, Spicilegium T. II* [editio II], s. 25. Aug.), von Beda (um 720), ja selbst von Florus werden sie übergangen¹⁾, so dass selbst Sollier (S. 489) gestehen muss: „*Ab antiquioribus Martyrologis de eis non agitur videtur*“. Die älteste Erwähnung der fraglichen römischen Märtyrer findet sich erst in dem c. 750 redigirten sogenannten „*Romanum parvum*“; hier wird aber derselben ganz kurz gedacht: *XIV. Kal. Sept., Romae, Julii senatoris et martyris. VIII. Kal. Sept. Romae, quatuor martyrum Eusebii, Pontiani, Peregrini et Vincentii* (vgl. Sollier, S. 476 u. 488, *Observatio*). Die älteste auch schon ziemlich späte Quelle des betreffenden Martyriums verschweigt also den Namen des christenverfolgenden Kaisers. Die Martyrologen des neunten Jahrhunderts dagegen, Ado von Vienne und hiernach Usuardus, geben einen ausführlichen Bericht und versetzen auch das tragische Ereigniss ausdrücklich in die Regierungszeit des Commodus (vgl. *Martyr. Usuardi* s. 19. Aug.: . . . *qui (Julius) jubente Commodo imperatore tandem fustibus est caesus etc.*; *ibid.* s. 25. Aug.: *Romae natalis ss. martyrum Eusebii, Pontiani, Vincentii et Peregrini sub Commodo imperatore etc.* nebst der „*observatio*“ Solliers S. 476. 489). Da aber beide Martyrologen nur einen Auszug aus den betreffenden Acten bieten²⁾, so ist die Beantwortung der Frage, ob Julius und Genossen unter Commodus den Märtyrertod erlitten haben, ausschliesslich von einer systematischen Prüfung jener Acten bedingt.

1) Vgl. *Martyrologium Bedae et Flori* (*Acta Sanct. Boll. Martii Tom. II*, [T. VII, Venetiis 1735]), s. 19. Aug., S. XXVII, s. 25. Aug. l. c.

2) Vgl. Sollier S. 476: *De Julio sic brevissime Romanum parvum: „Romae, Julii Senatoris et martyris“. Plura ex actis deducit Ado, sed noster compendio usus est*“ und S. 489: *Romanum parvum: Romae quatuor martyrum Eusebii . . . atque eodem etiam ordine ab Adone collocantur addito Actorum . . . compendio, quod noster ad solitam suam brevitatem . . . reduxit*“.

Die fraglichen Acten hat zuerst Vincentius von Beauvais in seinem „*Speculum historiale*“ (I. II c. 119) edirt und hiernach Surius (s. 25. Aug., S. 262 und 263) wiederum abgedruckt unter dem Titel „*Certamen s. Eusebii et sociorum eius martyrium*“. Diese Recension beginnt mit den Worten: „*Temporibus Commodi saeviente persecutione*“¹⁾. Eine andere Recension dieser lateinischen Passio mit einem etwas correcteren Text hat Baronius nach einer in seinem Besitze befindlichen Handschrift in ausführlichen Excerpten veröffentlicht (*Annal. eccl. II ad a. Chr.* 192, S. 199 u. 200, §. II—VI vgl. auch *M. R.* s. 19. und 25. Aug., S. 525. 543, *Annotatio a u. d.*); die Anfangsworte lauten: „*Regnante impiissimo Commodo*“.

Diese Acten sind ein durch und durch gefälschtes Machwerk aus später Zeit; folgendes meine Gründe:

I. Es ist da die Rede vom „*deus unus et triplex*“; das Dogma der Trinität erscheint also schon in ganz bestimmte Formen gefasst. Eine solche scharf fixirte Terminologie für jenes Dogma war aber erst die Consequenz des Concils von Nicäa; die Acten enthalten also einen auffallenden Anachronismus, sind also frühestens constantinischen oder vielmehr nachconstantinischen Ursprungs.

II. Der grausame Richter Vitellius hatte nach den Acten die Doppelwürde eines „*vicarius*“ und eines „*magister peditum*“; abermals ein Anachronismus! Beide Aemter datiren erst seit dem diocletianisch-constantinischen Zeitalter.

III. Vitellius heisst Stadtpräfect; die Geschichte kennt aber keinen *praefectus urbis* dieses Namens aus der Zeit des Commodus — man vergleiche z. B. Lampridius, der in seiner *vita Commodi* zahlreiche Stadtpräfecten aus der Zeit des dritten Antoninus namhaft macht —, wohl aber begegnet ein „*Vitellius Annisius Vicarius*“ in den apokryphen Acten des Abdon und Sennen, die den ersten Theil der notorisch gefälschten *acta s. Laurentii* (bei Surius, s. 10. August S. 94 sqq.) ausmachen.²⁾

1) Ein ausführlicher Auszug („*récit*“) daraus in französischer Uebersetzung bei Aubé (*Les Chrétiens etc.*, S. 40—47).

2) Auf diese drei Gründe hat schon Aubé (S. 50) mit Fug auf-

IV. Die Acten lassen den Vitellius zur Strafe eines plötzlichen Todes sterben; das ist auch ein stereotyper Zug in den gefälschten Passionen, dass christenverfolgende Kaiser oder Statthalter bald nach der Execution von Gläubigen selbst, und meist auf schreckliche Weise, etwa als Selbstmörder, ihr Leben beschliessen.¹⁾

V. Die in den Acten dominirende Voraussetzung, die betreffenden Heiligen hätten den Commodus wegen seines thörichten Verlangens, dass alle Welt ihm als dem Gotte Hercules huldige, öffentlich d. h. durch lautes Demonstrieren auf den Strassen der Hauptstadt verhöhnt und dadurch den Kaiser veranlasst, den übereifrigen Gläubigen durch den Stadtpräfecten Vitellius die Alternative stellen zu lassen, entweder dem Hercules zu opfern oder zu sterben, widerspricht dem historischen Zusammenhang:²⁾ Hätten die Christen wirklich auf so unkluge Weise das kaiserliche Ansehen verletzt, so wären sie als Majestätsverbrecher im engern Sinne deshalb (nicht wegen ihres Glaubens) Gegenstand der kaiserlichen Ungnade geworden, so dass von einer

merksam gemacht. Dieser Forscher erinnert auch noch daran, dass, wie in unseren Acten, so auch in den gefälschten Acten der *„septem dormientes“* ein Christ Namens Ruffinus figurire. Ich möchte aber auf dieses Argument weniger Werth legen da der *„presbyter Ruffinus“* unserer Acten nur eine unbedeutende Rolle spielt; er beerdigte die Märtyrer Eusebius, Vincentius, Peregrinus und Pontianus.

1) Vgl. z. B. I. *acta s. Martinæ Tatianæ* c. VII (vgl. meinen Aufsatz „Alexand. Sever. u. d. Christenth.“ a. a. O. S. 84—86).

II. *acta ss. Crispini et Crispiniani* c. V (Surius, s. 25. Oct. S. 385).

III. Die gefälschten *acta s. Laurentii* c. XXVI (Surius, s. 10. Aug., S. 98. 99). Vgl. hierzu meine bezüglichen Ausführungen in meiner „Angewiesenen Christenverf. des Kaisers Claudius II.“ a. a. O. S. 43 bis 46.

IV. *acta s. Priscæ* c. IV, Nr. 19 (*Acta Sanct. Boll.* s. 18. Januar. S. 187 B).

2) Der abgeschmackte, auf Selbstvergötterung hinauslaufende, Herculescult des Commodus ist übrigens geschichtlich bezeugt, vgl. *Lampr. Commod.* c. 8. 9, *Antoninus Diadumenus* (der junge Sohn des Kaisers Macrinus, reg. 217—218) c. 7 und die Münzen mit der Aufschrift „*Herculi Commodiano*“ (Eckhel VII, S. 125) und „*Herculi Rom. conditori*“ (Eckhel, S. 131) nebst Eckhels Ausführungen über diesen Gegenstand (S. 125 f.).

Friedensepoche der Christenheit unter Commodus gar nicht die Rede sein könnte. Jene Voraussetzung der Acten wird übrigens auch speciell, wenn auch mehr indirect, durch das Verhalten des römischen Bischofs Victor der Marcia und dem Slaven Callistus gegenüber widerlegt. Julius, Eusebius und Genossen können also, wenn überhaupt geschichtlich und Zeitgenossen des dritten Antoninus, nur wegen ihrer blossen Zugehörigkeit zum Christenthum dem Richter vorgeführt worden sein.

VI. Insofern in unseren Acten eckelhafte Henker-scenen und alberne Mirakel stark aufgetragen erscheinen — so wird z. B. Eusebius der Zunge beraubt und redet auch ohne Zunge weiter und veranlasst dadurch die Bekehrung des Scharfrichters Antoninus, der dann auf Befehl des Vitellius enthauptet wird; die übrigen Blutzengen geben einem blinden heidnischen Priester Namens Lupulus das Gesicht wieder und führen dann dessen Conversion herbei —, ähneln sie zwar stark den berühmtesten der von Metaphrastes oder von Geistesverwandten dieses Fabulators redigirten Märtyreracten, stehen aber mit den echten geschichtlichen Denkmälern der Art gerade aus der Zeit des Commodus, mit dem Apolloniusprocesse und zumal mit den Acten der scillitanischen Märtyrer im schroffsten Widerspruch.

VII. Vitellius lässt den Senator Julius wegen seiner Weigerung, dem Hercules zu opfern, zu Tode prügeln. („*Qui [Vitellius] . . . eum id facere rennientem tamdiu jussit praeter jus fasque ignominiose fustibus caedi, ut animam exhalaret*“.) Auch das ist eine ungeschichtliche Angabe: erstens nämlich das *fustuarium* war eine Todesstrafe der *humiliores*, nicht der *honestiores*; zweitens: Eusebius belehrt uns, dass der christliche Senator Apollonius — in Berücksichtigung seiner Zugehörigkeit zu den höhern Ständen und in milder Anwendung des Trajan-Rescriptes — einfach enthauptet wurde. Schon Tillemont (S. 99) hat mit Fug betont, dass Apollonius ganz anders, als der Senator unserer Acten behandelt wurde; man muss aber noch einen Schritt weiter gehen und in dem Martyrium des Senators Julius lediglich eine historische Fiction, eine plumpe Nachbildung

des Apolloniusfalles erblicken. Der Julius unserer Acten ist also lediglich ein apokrypher Heiliger, und somit ist die freilich zaghaft genug vorgetragene Vermuthung des Baronius (*Ann. eccl. II*, S. 200, § VI), der ihn mit dem auf Befehl des Commodus mit seiner ganzen Familie gemordeten Senator Julius Proculus (vgl. *Lamprid. Commod. c. 7*) identificiren möchte, gänzlich hinfällig.

VIII. Eusebius und Genossen werden zuerst schrecklich gefoltert und dann zu Tode gezeißelt. Beides widerspricht aber der echten Geschichte der scillitanischen Märtyrer, die, wie Apollonius, in schonender Anwendung des Trajan-Rescriptes ohne vorhergegangene Tortur auf Befehl des Statthalters, der nur sehr ungern Blut vergießt, zur Enthauptung verurtheilt werden.

Das Urtheil Tillemonts (a. a. O.), wonach sich in den Acten verschiedene Einzelheiten finden, die sich vom geschichtlichen Standpunkte nicht vertreten lassen (*... où il se rencontre diverses particularités que nous ne voyons pas moyen soutenir*) ist also noch zu günstig. Man muss vielmehr mit Aubé (S. 50 f.) das ganze klägliche Actenstück als apokryph verwerfen und in Consequenz davon annehmen, dass die Gefährten des Julius, falls sie nicht wie Jener geradezu fingirte Heiligen sind, jedenfalls zur Regierungszeit des Commodus gar keine Beziehung haben.¹⁾ — Schliesslich noch ein Wort über die angebliche Grabstätte des ungeschichtlichen Märtyrers Julius. Nach den Acten wurde er im „Cömeterium des Calepodius“ beerdigt. Dieses Cömeterium lag an der *via Aurelia* drei Miglien westlich von Rom²⁾ und heisst zuweilen „*coemeterium s. Julii*“, wie Kraus (a. a. O.) meint, entweder weil der römische Bischof Julius I. dem Pseudo-Damasus oder dem felicianischen Bischofskatalog zufolge hier begraben lag (vgl. den Pseudo-Damasus bei Lipsius a. a. O.

1) „*Ces diverses considérations sont suffisantes, croyons — nous, pour faire rejeter comme apocryphe la pièce . . . ou tout ou au moins pour nous permettre de n'en tenir nul compte pour l'époque qui nous occupe*“.

2) Vgl. Kraus a. a. O. S. 530 und den der Kraus'schen R. S. (2. Aufl.) beigegeführten, von Kraus selbst gezeichneten, Situationsplan der römischen Katakomben.

S. 279; vgl. auch Lipsius S. 261), oder weil der soeben als ungeschichtlich nachgewiesene Senator Julius ebenda begraben sein sollte.

2. Die h. Eugenia.

Die beiden Calendarien der griechischen Kirche, das *Menologium Basilii* (*Ughelii Italia sacra T. X* [Venetiis 1721] S. 314. s. 24. *Decemb.*) und das *Menologium Sirleti* (*ed. Canisius — Jac. Basnagius, Thesaurus monumentor. eccles. Tom. III* [Antverpiae 1725] s. *eod. die*, S. 498 u. 499), versetzen in die Regierungszeit des Commodus auch noch das Martyrium der Jungfrau Eugenia, die gleichfalls zu Rom ihre religiöse Ueberzeugungstreue mit dem Tode besiegelt haben soll. Aber auch dieses Martyrium steht zur Regierungszeit des genannten Imperators in gar keiner Beziehung. Denn erstens muss die betreffende Chronologie Misstrauen erregen wegen des allgemeinen Charakters der Quelle. Jene beiden Menologien gehören nämlich gleich den Märtyrergeschichten des Simeon Metaphrastes zu den erbärmlichsten Quellen der älteren Kirchengeschichte: Erst gar spät, im zehnten resp. elften Jahrhundert, redigirt, repräsentiren sie in ihren Notizen über die Märtyrer eine erschreckende Fülle widerwärtiger Henkerscenen, abgeschmackter Wunder, von Anachronismen und ungeschichtlichen, mindestens höchst unwahrscheinlichen Voraussetzungen (vgl. meine „Licinianische Christenverfolgung“, S. 81—91 und meinen Aufsatz „Die Märtyrer der aurelianischen Christenverfolgung“, in diesen Jahrbüchern VI [1880], S. 465). Ferner: Da die beiden Menologien bloss einen Auszug aus den Acten der h. Eugenia geben, diese Acten aber ausdrücklich das fragliche Martyrium auf die Regierungszeit des Gallienus resp. auf die gemeinschaftliche Regierung der Kaiser Valerianus und Gallienus, d. i. auf die valerianische Christenverfolgung datiren,¹⁾ so muss die Chronologie der griechischen Calendarien, die ohne

1) Allerdings lauten die Eingangsworte der Acten: *Commodo post Marcum . . . Romanum tenente imperium, cum iam septem annos in eo transegisset etc.*, aber diese Chronologie bezieht sich, wie der folgende Text ergibt, auf die Bestallung des Vaters der Eugenia, Philippus, zum Statthalter von Aegypten.

allen Grund statt des Gallienus den dritten Antoninus substituiren, als völlig willkürlich gelten. Bei dieser Sachlage hat es denn auch noch kein einziger Forscher gewagt, gestützt auf die trüben byzantinischen Quellen, das Martyrium der Eugenia zur Geschichte des Commodus in Zusammenhang zu bringen. Die *acta s. Eugeniae* (aus dem griechischen Texte des Metaphrastes in's Lateinische übersetzt bei Surius s. 25. Dec. S. 319—326 [37 Kapitel!], auch bei Vincenz von Beauvais im *speculum historiale*), von Baronius unbegreiflicher Weise, im Ganzen und Grossen wenigstens, für echt gehalten (*Ann. eccl. II*, S. 196 *ad a. Chr.* 188, § I—III, S. 237 u. 238 *ad a. Chr.* 204 § II. VI. VII.; S. 463 *ad a. Chr.* 262, § LV; M. R. s. 25. Dec. S. 799 und S. 803, *Annotatio e*), sind des Altmeisters der christlichen Mythologie vollständig würdig und werden daher von Tillemont (*Mémoires*, Tom. IV [Paris 1696], S. 12. 585) mit Recht als gänzlich gefälscht verworfen. Das Ganze wimmelt in der That von romanhaften Erfindungen (. . . „*tout l'air ne sent que la fiction et le roman*“). Die widersinnige Angabe, Eugenias Vater Philippus, der ehemalige Statthalter von Aegypten, sei nach seiner Conversion Bischof des ägyptischen Alexandrien geworden, hat bereits Baronius selber (*Ann. eccl.* S. 238, § VII) mit Hülfe der echten uns durch Eusebius (in der Kirchengeschichte und der Chronik) aufbewahrten alexandrinischen Bischofsliste widerlegt. Weitere Monstrositäten hat Tillemonts dieses Mal recht scharfsinnige Kritik entlarvt. In diesen Zusammenhang gehört die Angabe, schon unter Commodus und Septimius Severus, ja lange Zeit vorher hätte es Männer- und Frauenklöster gegeben. Widersinnig ist ferner die Mittheilung, damals wären die Bischöfe bei ihren Besuchen in den Klöstern von Tausenden von Christen begleitet gewesen. Weiter berichten die Acten über Helenus, den Bischof des ägyptischen Heliopolis, um 200 dasselbe, was Rufinus von Aquileja um 396 von einem gleichnamigen Einsiedler erzählt. Aber unsere Vita, wenn auch nach dem Gesagten ein vollständiger Roman, ist doch ziemlich alt: Nicht etwa erst die abendländischen Martyrologen des neunten Jahr-

hundreds, Rhabanus, Ado und (durch ihn) Usuardus, kennen sie, geben einen Auszug davon und versetzen demgemäss das fragliche Martyrium in die Regierungszeit des Kaisers Gallienus (vgl. *Martyr. Rhabani*, ed. *Canisius* — *Jac. Basnag. Thesaurus* S. 351, s. 25. *Dec.*, *Mart. Usuardi s. eod. die*, S. 765 u. *Observatio Sollerii* S. 766, sondern bereits der Bischof Avitus von Vienne (um 500) reproducirt aus jenen Acten einige Züge in seinem Gedichte „*De laude castitatis ad Fuscinae sororem*“, l. VI (vgl. *Ruinart, praef. gen.* S. 15, Nr. 20, *Baronius, Ann. II*, S. 196, § III); da heisst es z. B.: . . . *Christi quae (scil. Eugenia) cum pro nomine vitam | Fuderit, antetamen fortes processit in actus. Namque habitum mentita viri etc.* Die Acten erzählen nämlich, die Heilige hätte sich, statt einen ihr vom Vater als Bräutigam vorgeschlagenen vornehmen jungen Mann zu heirathen, aus dem väterlichen Hause heimlich entfernt und lange Zeit in männlicher Tracht in einem Männerkloster verborgen gelebt.

Es ist jetzt die Frage: Darf Eugenia, die sicher zur Regierungszeit des Commodus in gar keinem Zusammenhang steht, wenigstens überhaupt noch als geschichtliche Persönlichkeit gelten und welcher Zeit ist sie im Bejahungsfalle zuzuweisen? Da die Heilige bereits in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts von dem Poeten Venantius Fortunatus wiederholt als eine sehr berühmte Märtyrerin gefeiert wird,¹⁾ noch mehr, da schon etwa 50 Jahre früher Avitus an der soeben citirten Stelle ihrer als einer schon **längst** in der ganzen Welt berühmten Heiligen gedenkt („*Eugeniae dudum toto celeberrima mundo*“), so könnte man, auf den ersten Blick wenigstens, versucht sein, trotz des

1) *Carminum* l. VIII, Nr. 1, v. 45—47: „*obsequio (scil. Radegundis) Martham renovat lacrimisque Mariam, | pervigil Eugeniā, vult patiendo Theclae sensibus ista gerit, quidquid laudatur in illis*“, l. VIII, Nr. 3, v. 35 u. 36: „*hic Paulina, Agnes, Basilissa, Eugenia regnant | et quascumque sacer vexit ad astra pudor*“, l. VIII, Nr. 4, v. 13 u. 14: „*unde magis dulcis, hortamur, ut ista requiras, | quae dedit Eugeniae Christus et alma Theclae*“ (*Venantii Fortunati carmina*, ed. *Fridericus Leo*, *Berolini* 1881, | *Monumenta Germaniae historica. Auctorum antiquissimorum tom. II. pars prior*], S. 179. 182. 192).

apokryphen Charakters der Acten wenigstens an der geschichtlichen Existenz der Heiligen festzuhalten. Verdächtig ist indess der Umstand, dass bereits Avitus die Acten kennt; da liegt denn die Vermuthung nahe, er könne jene soeben reproducirte Aeusserung nur im Hinblick auf die Acten selber gethan haben. Da aber in den Acten drei weitere Heilige resp. Märtyrer vorkommen, an deren Historicität gar nicht gezweifelt werden kann, insofern sie in der „*Depositio martyrum*“ der Liberianischen Chronik Aufnahme gefunden haben, nämlich die Basilla, Prothus und Hyacinthus — die beiden letzteren heissen in den Acten die Eunuchen der Eugenia — (III. Id. Sept. *Prothi et Hyacinthi in Basillae. X. Kal. Oct. Basillae Salaria vetere Diocletiano IX et Maximiano VIII consulibus* = 304 u. Z., Ruinart S. 633, Kraus S. 599)¹⁾, so wäre es voreilig, ohne Weiteres die Eugenia unter die fingirten Heiligen zu verweisen. Es muss also zur Zeit mit einem „*Non liquet*“ sein Bewenden haben.²⁾

Baronius, gestützt auf die Angabe der gefälschten Acten, versetzt das Martyrium der Eugenia in die Regierungszeit des Gallienus resp. in die letzte Zeit der valerianischen Verfolgung. Ich möchte aber, die Geschichtlichkeit der Heiligen vorausgesetzt, lieber mit Tillemont ihr Martyrium mit der grossen diocletianischen Verfolgung resp. mit dem Jahre 304 in Verbindung bringen, da die „*Depositio martyrum*“ der liberianischen Chronik den Glaubenskampf der gleichfalls in den Acten erwähnten Basilla gerade in dieses Jahr versetzt³⁾.

1) Die Geschichtlichkeit der Märtyrer Prothus und Hyacinthus ist übrigens auch durch die im J. 1845 im *Coemeterium Basillae* entdeckte echte Grabinschrift derselben bezeugt (vgl. F. X. Kraus, R. S.², S. 534—536).

2) Die h. Eugenia soll der späteren Tradition zufolge, z. B. nach der Angabe des sog. Hieronymus (s. 25. Dec. S. 1), in dem an der „*via Latina*“ südöstlich von Rom belegenen „*coemeterium Apronianum*“ ihre Ruhestätte gefunden haben (vgl. Kraus, S. 517 und hierzu den schon erwähnten Situationsplan der römischen Katakomben).

3) Die uns durch Cedrenus, den Byzantiner des elften (!) Jahrhunderts, aufbewahrte Tradition, wonach die hl. Eugenia eine Tochter des christenfreundlichen Kaisers Philipp des Arabers war, habe ich bereits in meiner „angeblichen Christenverf. des Kaisers Claudius II.“ (a. a. O. S. 40 ff.) als apokryph nachgewiesen.

Anhang: Patristische Miscellen.

I. Der antimontanistische Anonymus

bei Eusebius (H. e. V 16) äussert im zweiten Buche seiner (verloren gegangenen) Schrift Folgendes: „*πλείω γὰρ ἢ τριςκαίδεκα ἔτη εἰς ταύτην τὴν ἡμέραν, ἐξ οὗ τετελεύτηκεν ἡ γυνή, καὶ οὔτε μερικὸς οὔτε καθολικὸς κόσμῳ γέγονε πόλεμος, ἀλλὰ καὶ χριστιανοῖς μᾶλλον εἰρήνη διάμονος ἐξ' ἐλέους Θεοῦ*“. Diese schwierige Stelle muss so interpretirt werden: Die montanistische „Prophetin“ Maximilla hatte für die nächste Zeit nach ihrem Tode Unruhen in Kirche und Staat in Aussicht gestellt. Unser Anonymus straft nun die Priesterin des Montanismus Lügen, indem er bemerkt, seit dem Tode der Prophetin seien schon mehr als 13 Jahre verflossen, und doch seien während dieser ganzen Zeit weder der römische Staat mit Krieg heimgesucht noch die christliche Kirche verfolgt worden, im Gegentheil, der Friede der letzteren sei während dieser ganzen Periode unerschüttert geblieben. — Es ist die Frage: Wann schrieb der Anonymus diese Worte resp. auf welche Friedensepoche der Kirche spielt er an? Die richtige Beantwortung dieser Frage ist von einer möglichst genauen Datirung des Ablebens der Maximilla bedingt. In meiner Abhandlung „Alexander Severus u. d. Christenth.“ (a. a. O. S. 62 ff.), sowie in meinem Artikel „Christenverfol.“ (S. 230) datirte ich nach dem Vorgang S. Basnages (II. S. 281. 282, § XI) und Tillemons (*Mém. t. III*², S. 25) den Selbstmord der fanatischen Montanistin auf das Jahr 218, setzte die Abfassung der betreffenden antimontanistischen Schrift auf 231 resp. 232 an und betrachtete demgemäss unsere Stelle als das älteste christliche Zeugniß für den durch Heiden und Christen constatirten vollständigen Friedenszustand der christlichen Kirche unter Elagabal und Alexander Severus¹). Für diese Chronologie schien mir auch der äussere Friede, dessen sich

1) Neuerdings versetzt auch Doulcet (S. 161 f.) den fraglichen Anonymus in die Regierungszeit des Alexander Severus.

auch der Staat im gedachten Zeitraum erfreute, zu sprechen.¹⁾ Allein A. d. Harnack (Theol. Literaturztg. 1877, Nr. 7, S. 167) erhob sofort den Einwand, dass sich der Tod der Maximilla durchaus nicht sicher auf das J. 218 ansetzen lasse, ohne jedoch eine andere Datirung zu substituiren. Eine abermalige reifliche Erwägung der so überaus schwierigen Streitfrage hat mich selbst indess zu anderen Ansichten geführt: Ich nehme jetzt mit Baronius (*Ann. eccl. II*, S. 146 *ad a. Chr.* 173, § XXII), Dodwell (a. a. O. S. 79), Keim (Rom u. d. Christenth., S. 638f.) und dem anonymen Recensenten von Bonwetsch, Geschichte des Montanismus (im Zarncke'schen Literar. Centralblatt 1882 Nr. 24 vom 10. Juni, Sp. 795) an, dass durch unsere Stelle die Friedens-epoche der Kirche unter **Commodus** bezeugt wird; ich datire also jetzt das Ableben der Maximilla auf 180; folgendes sind meine Gründe:

I. Die Angabe des Epiphanius (*Haereses* 48, 2), dass seit dem Tode der Prophetin bis zum 12. Jahre der Kaiser Valentinian I. und Valens, also bis 375, etwa 290 Jahre vergangen seien, darf man nicht mit Bonwetsch unbedingt verwerfen. Richtig interpretirt resp. emendirt und mit unserer Stelle verglichen, bietet sie vielmehr die annähernd correcte Datirung. Der soeben erwähnte Recensent argumentirt in der That zutreffend, wenn er meint: „Ganz von der Hand weisen sollte man darum diese Angabe nicht. Vielmehr dürfte man durch Verwandlung der 290 Jahre in 190, wobei man für den Tod der Maximilla ungefähr das Jahr 185 bekommen würde, das Richtige treffen. Nach dem Anonymus ap. Eus. h. e. V 16. 17 ist der Tod der Maximilla aus bereits angegebenen Gründen

1) Der gewaltsame Sturz Elagabals (222) und Alexanders persischer Feldzug sind nur scheinbare Ausnahmen; denn jener Thronwechsel vollzog sich ohne förmlichen Bürgerkrieg: nachdem der lasterhafte Elagabal einer Verschwörung der Prätorianer erlegen, fand sofort der neue Kaiser, sein edler Vetter Alexander Severus, allgemeine Anerkennung (vgl. *Lamprid. Heliogab.* c. 16. 17), und seinen persischen Feldzug eröffnete Alexander nicht vor 231 resp. 232, also erst nach Ablauf der von unserem Anonymus bezeichneten Periode (vgl. Eckhel, *D. N., Pars II, vol. VII.* S. 273—276).

in's J. 180 zu setzen, was mit dem obigen Ergebniss übereinstimmt, da ja die 290 bez. 190 Jahre nur eine runde Zahl sein sollen“.

II. Der Friedenszustand der Kirche unter Commodus ist auch sonst, durch Eusebius, Irenäus, die Osterchronik u. s. w. (s. oben A, II u. III, S. 232 bis 246 die Quellenbelege) bezeugt.

III. Unter dem dritten Antoninus genoss aber auch der Staat Frieden; es gab damals weder Weltkriege noch Einzelkriege („οὔτε καθολικὸς οὔτε μερικὸς πόλεμος“), sondern nur ganz unbedeutende militärische Conflictes in den Grenzprovinzen, in Mauretanien, Pannonien, Dacien, Britannien, die nur in letzterem Lande einigermassen erheblich waren.¹⁾ —

Mit Fug nennen Keim und der Recensent des Bonwetsch'schen Werkes unseren antimontanistischen Schriftsteller einen „Anonymus“: Eusebius hat uns eben seinen Namen nicht aufbewahrt. Pure Willkür ist es also, wenn ihm Dodwell den Namen „Asterius Urbanus“ beilegt, und auf einer Verwechslung mit einem andern, Eus. h. e. V 18 erwähnten, literarischen Widersacher des Montanismus beruht es, wenn Baronius den Widerleger der „Prophetin“ Apollinarius nennt; Eus. V 18 ist übrigens von einem „Ἀπολλώνιος“ die Rede.

II. Zur Kritik einiger patristischer Stellen, welche **nicht** auf die äusseren Schicksale der Christenheit unter Commodus bezogen werden dürfen.

1. Zu Tertullian. *De corona militis* c. 1.

Ich habe früher bezüglich dieser Schrift ein Zweifaches zu erhärten gesucht, erstens dass sie nicht erst 235, im ersten Regierungsjahre des Kaisers Maximin I. (Ansicht

1) Vgl. *Cass. Dion.* l. 72 c. 8 („ἐγένοντο δὲ καὶ πόλεμοί τινες αὐτῷ πρὸς τοὺς ὑπὲρ τὴν Λακίαν βαρβάρους, μέγιστος δὲ ὁ Βρετανικός“ κτλ.), *Lamprid. Commod.* c. 13 („Victi sunt sub eo tamen, cum sic viveret, per legatos Mauri, victi Daci, Pannoniae quoque compositae, in Britannia, in Germania et in Dacia imperium eius recusantibus provincialibus, quae omnia ista per duces sedata sunt“) und Aubé (S. 9. f.). — Aubé hat sich das Zeugniß unseres Anonymus für den Friedenszustand der Kirche unter Commodus entgehen lassen.

Tillemonts und des Amédée Thierry!), sondern schon im Jahre 201 oder 202, unmittelbar vor Beginn der officiellen Septimius-Verfolgung, entstanden ist, und zweitens dass speciell die Worte „*Mussitant denique tam bonam et longam pacem periclitari*“ (c. I) als Quellenbeleg für die gesammte Friedensära der Christenheit von 180 bis 202 aufzufassen sind.¹⁾ An der ersten These halte ich auch noch heute fest, in Betreff der zweiten bin ich inzwischen anderer Meinung geworden.

Aus zwei Gründen nehme ich jetzt an, dass Tertullian sich nicht den ganzen Zeitraum 180—202 als „*tam bona et longa pax*“ gedacht haben kann: Gleich an der Schwelle dieser Periode steht das berühmte scillitanische Martyrium — der neuentdeckte griechische Text der betreffenden Acten zwingt uns ja, wie wir gesehen haben, zu dieser Chronologie — und bedeutet speciell für die afrikanische Heimath des Apologeten recht eigentlich den Beginn der Verfolgungsära, wenn auch zugestanden werden muss, dass nach der Hinrichtung der Scillitaner während der ganzen Regierung des Commodus die afrikanische Christenheit Frieden genossen hat. Sodann waren in den Jahren 197 und 198 die Bedrängnisse gerade der afrikanischen Christen in Folge der combinirten Angriffe des Staates und des Pöbels so bedenklicher Natur, dass sich Tertullian veranlasst sah, seine beiden berühmten Vertheidigungsschriften, den „*Apologeticus*“ und „*Ad nationes*“ zu veröffentlichen. Aubé (*Les Chrétiens etc.* S. 170f.) will die zeitliche Ausdehnung jener *Tert. cor. mil.* c. 1 angedeuteten Friedensepoche auf die Jahre zwischen 193 und 202, also auf die sog. christenfreundliche Regierungsperiode des Septimius Severus, beschränken, auf jenes erste Decennium des Kaisers, das seiner christenfeindlichen Erklärung von 202 vorherging, ja er will unsere Stelle als

1) Vgl. folgende Aufsätze des Verfassers dieser Abhandlung: I. „Christenverfolgung Maximins I.“, Zeitschr. f. wiss. Theol. XIX (1876). H. IV, S. 536—539. — II. Kritik des Hauck'schen Tertullian, Göttinger „Philologischer Anzeiger“ IX (1879), Nr. 7, S. 479—482. — III. „Christenverfolgungen“, S. 227 f. — IV. „Das Christenthum unter Septim. Sever.“ in diesen Jahrbüchern, IV. S. 273 f. (dort minder bestimmt!).

Beleg für die Christenfreundlichkeit des Septimius (im Sinne Tertullians) sogar mit *ad Scapul.* c. IV („*Ipse quoque Severus pater Antonini Christianorum memor fuit etc.*“) auf gleiche Stufe stellen. Aber auch diese Combination erscheint durch das soeben über die Entstehung des „*Apologeticus*“ und der Schrift „*ad nationes*“ Gesagte, im Hinblick auf die sehr erheblichen, sich zumeist gerade auf Afrika erstreckenden Christenhetzen der Jahre 197 und 198 ausgeschlossen.¹⁾ — Bald nach Veröffentlichung der beiden apologetischen Schriften Tertullians scheint in Folge der naturgemässen Ermattung der christenfeindlichen Mächte eine wohlthuende Ruhe für die hartgeprüfte afrikanische Kirche eingetreten zu sein; wenigstens lassen sich für die Jahre 199 bis 202/3, dem Zeitpunkte der Hinrichtung der erlauchten Märtyrerinnen Perpetua und Felicitas, keine christenfeindlichen Acte auf afrikanischem Boden nachweisen. Lediglich auf **diese** Friedens-epoche von c. 199 bis 202 möchte ich die „*tam bona et longa pax*“ des carthagischen Presbyters beschränken. Aubé (S. 206 ff.) lässt diese Epoche der Ruhe nicht vor 200 beginnen, aber nur desshalb, weil er das scillitanische Martyrium vor Erscheinen der griechischen Acten gerade auf jenes Jahr datiren musste (vgl. S. 202 ff.).

1) Obige Ausführungen basiren auf der gewöhnlichen Datirung des „*Apologeticus*“ auf c. 198. Keim (Aus d. Urchristenthum, S. 194—198) freilich lässt die Schrift erst „nach Beginn der officiellen Septimius-Verfolgung, frühestens 202, wahrscheinlich später, vielleicht 204“, entstanden sein, hauptsächlich aber nur desshalb, weil er nicht anzunehmen vermag, dass schon während der sog. christenfreundlichen Regierungsperiode des Septimius in dem Masse, wie es eben der *Apologeticus* bezeugt, zumal gegen die afrikanischen Christen gewüthet worden sei, legt indess dabei viel zu wenig Gewicht auf ein Zweifaches, einmal auf die juridische Schutzlosigkeit der nachtrajanischen Kirche überhaupt, und dann auf den Umstand, dass der Vater Caracallas, der despotische Monarch, niemals den Majestätsprocessen (eine wahre Klippe für die Christenheit!) gewehrt hat; man erwäge doch, dass Tertullian mit der ganzen zweiten Hälfte seines „*Apologeticus*“ (c. 28 bis 50) in erster Linie den Zweck verfolgt, seine Glaubensbrüder vom Vorwurfe der Majestätsverletzung zu entlasten!

2. Zu *Tertullian. de fuga in persecutione* c. 12—14
und *Lamprid. Commod. c. 14.*

Brower (*Annales Trevirenses* T. I [*Leodii* 1671], S. 174 A, § CXXXIV), Baronius (M. R. s. 18. April., *Annot. b.*, S. 247) und Aubé (*Les Chrét. etc.* S. 29) nehmen an, die Christen hätten sich unter Commodus Friede und Sicherheit vom Kaiser und seinen Behörden für Geld erkauft, und zwar berufen sich die beiden zuerst genannten Forscher auf *Tertull. de fuga* c. 12—14 und auf *Lamprid. Commod. c. 14.* Allein diese These ist völlig unhaltbar; denn was zunächst die Tertullianische Stelle anbelangt, so wird freilich da erzählt, dass in Afrika nicht bloss zahlreiche einzelne Christen, sondern ganze Gemeinden sich durch Bestechung der Behörden — die sog. *redemptio nummaria* — Sicherheit erkauften, aber Tertullian hat diese Schrift erst als leidenschaftlicher Montanist, lange nach 202, in den letzten Jahren des Septimius Severus, verfasst, und die von ihm so sehr gerügten Vorfälle beziehen sich nicht auf die Zeiten des Commodus, sondern erst auf die officiële Septimius-Verfolgung (s. meine Abhandl. üb. Septim. Sev. in diesen „Jahrbüchern“ a. a. O. S. 311—313 und zumal 312 f., Anm. 1; vgl. auch Lipsius in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1866, S. 47). Und was die Stelle des Heiden Lampridius betrifft, so heisst es freilich da: „*Multi sub eo (Commodo) et alienam poenam et suam salutem pecunia redemerunt. vendidit (Commodus) etiam suppliciorum diversitates et sepulturas*“ etc. Aber diese Worte auch auf die Christen zu beziehen, das verbietet der historische Zusammenhang: Hätte wirklich Commodus auch den Anhängern Jesu, wie so manchen Anderen, nur gegen eine Steuer Schonung gewährt, so wäre man nicht berechtigt, von einer Friedensepoche der Christenheit unter jenem Kaiser zu sprechen. Nimmt man eine „*redemptio nummaria*“ auch unter Commodus an, so muss man folgerichtig zugleich einräumen, dass damals, ähnlich wie in Afrika in der zweiten Regierungshälfte des Severus, die Verfolgung eine so permanente war, dass die Christen sich allmählich daran gewöhnten, den Belagerungszustand für einen normalen anzusehen, und auf einen

modus vivendi mit ihrem Gewissen sowohl denn mit dem Staate bedacht waren, mit andern Worten, man muss alsdann Eusebius, Irenäus und andere Kirchenväter, die uns die Zeiten des Commodus im grossen Ganzen als eine Friedensära für die Kirche darstellen, Lügen strafen. Die Motivirung der drei Forscher erscheint übrigens auch durch das Verhalten des Imperators in einem Specialfalle ausgeschlossen. Philosoph. IX 12, an der oft citirten Stelle, wird die Begnadigung einer Anzahl Christen durch den Kaiser erzählt; wir lesen aber nicht, dass der Imperator hinterher sich für sein Gnadengeschenk durch eine von den befreiten Christen eingetriebene Steuer bezahlt machte. — Aubé hat es übrigens unterlassen, seine nach Obigem unzulässige Combination auf Quellenbelege zu stützen. *Tertull. de fuga* c. 12—14 kann ihm nicht vorgeschwebt haben, da er diesen Bericht ganz correct für die Geschichte der officiellen Septimius-Verfolgung verwerthet (S. 178 ff.): es bleibt also nur die Stelle des Lamprius übrig, in der man aber ebenso wenig eine Anspielung auf die äussere Lage der Christenheit unter dem dritten Antoninus suchen darf.

3) Zu *Irenaeus, contra haereses* l. IV c. 33. Nr. 9: „*multitudinem* martyrum in *omni* tempore praemittit (scil. ecclesia) ad patrem“.

Sehr mit Unrecht verwerthet Keim (Rom u. d. Christenth. S. 639) auch diese Stelle als Beweis für das Vorkommen partieller Christenhetzen unter Commodus. Diese allgemeine und, wie der Vergleich mit seinen eigenen früheren Worten (a. a. O. IV c. 30, vgl. auch IV c. 49), mit Eus. h. e. V 16. 21, Philosoph. IX 12, mit *Cass. Dion.* l. 72, c. 4, endlich mit *Origen. c. Celsum* III 8 ergibt, stark übertreibende Aeusserung des gallischen Kirchenvaters, der übrigens der richtige Gedanke zu Grunde liegt, dass wenigstens die Kirche des zweiten Jahrhunderts in Folge der gesetzlichen Verpönung des Christenthums seit Trajan sich dem Staate gegenüber in einer precären Lage befand, ist in Uebereinstimmung mit Neander (K. G. Ia, S. 182) auf sämtliche

früheren Christenverfolgungen zu beziehen (vgl. meinen Aufsatz „Das Christenthum unter Vespasianus“, Zeitsch. f. wiss. Theol. XXI [1878], H. 4, S. 514—516 und meine „Christenverfolgungen“, S. 227).

4. Clemens von Alexandrien (*Stromata*, I. II c. XX, § 125, S. 226. *Opp., ed. Gulielm. Dindorf., vol. II. Oxonii 1869*)

berichtet Folgendes: Täglich sehen wir zahlreiche Christen vor unsern Augen verbrennen, kreuzigen, enthaupten (*ἡμῖν δὲ ἄφθονοι μαρτύρων πηγὰὶ ἐκάστης ἡμέρας ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν θεωρούμεναι παροπτωμένων, ἀνασκινδυλευομένων, τὰς κεφαλὰς ἀποτεμνομένων κτλ.*). Diese Aeussierung hat zunächst eine allgemeinere Bedeutung: Aus dem zunächst folgenden Satze und noch mehr aus den der ganzen Stelle unmittelbar vorangehenden Worten erhellt nämlich unzweifelhaft, dass Clemens nicht bloss von Blutzegen seiner Zeit, sondern ganz allgemein von christlichen Martyrien spricht, mit andern Worten, dass er der widersinnigen Todesverachtung indischer Fanatiker das auf wahrhaft religiöser Ueberzeugungstreue basirende Martyrium aller Zeiten gegenüberstellt. Freilich ergibt der Vergleich unserer Stelle mit *Origen. c. Celsum III* c. 8, dass der alexandrinische Bischof, genau wie Irenaeus IV c. 33, 9, die Tragweite der Christenverfolgungen stark übertrieben hat. Clemens spielt aber auch auf irgend welche Bedrängnisse der ägyptischen Gläubigen zu seiner Zeit an; es ist also die Frage: Wann hat der alexandrinische Philosoph seine *Stromata* verfasst? Aubé (*Les Chrétiens etc.* S. 122, Anm. 1) und Tillemont (*Mém. III*¹, S. 318f. 524f.) datiren die Vollendung dieser Schrift auf das Ende des zweiten Jahrhunderts resp. auf c. 194, also auf die sog. christenfreundliche Regierungsepoche des Septimius Severus, ohne indess unsere Stelle als Quellenbeleg für Christenhetzen aus jener Zeit zu verwerthen. Aehnlich die Chronologie Neanders (a. a. O.) und Keims (Rom u. d. Christenth., S. 639), aber sie ziehen auch ihre Consequenzen daraus. Der Erstere versetzt die Entstehung der *Stromata* in die erste

Zeit des Septimius und schliesst demgemäss aus unserer Stelle, dass schon zwischen 193 und 197 Christenbedrängnisse stattfanden. Keim meint, Clemens spiele „kaum etwas später als Irenäus“ auf partielle Christenhetzen zu seiner Zeit an, d. h. also Keim nimmt an, durch unsere Stelle seien entweder für die Zeit des Commodus oder die ersten Regierungsjahre des Septimius vereinzelte Bedrängnisse der Anhänger Jesu bezeugt. — Alle diese Combinationen sind unrichtig, die Stromata sind vielmehr erst nach 202 entstanden, und unsere Stelle hat man nach dem Vorgang von Ruinart (*Praef. gen.*, S. 29, § 43) und Doulcet (S. 139) als Quellenbeleg für die auch durch Eus. h. e. VI, 1—5 bezeugten alexandrinischen resp. ägyptischen Martyrien aus der Zeit der officiellen Septimius-Verfolgung zu verwerthen; Folgendes meine Gründe: I. Clemens selber datirt seine chronologischen Berechnungen wiederholt auf das Ende des Kaisers Commodus (l. I c. XXI, § 139, S. 112, § 139, S. 113, § 140, S. 113. 114). II. Aus dieser chronologischen Angabe hat bereits Eus. h. e. VI, 6 mit Recht geschlossen, dass die Schrift der Zeit des Kaisers Septimius Severus angehört. III. Allerdings sagt Eus. VI, 6—8 ganz allgemein, das Buch sei unter Septimius Severus entstanden, aber in der nächsten Umgebung dieser beiden Stellen (VI 1. 2 sqq.) spricht er bloss vom zehnten Regierungsjahre des Severus und überhaupt von dessen christenfeindlicher Periode und bemerkt ausdrücklich, diese Verfolgung hätte gleich anfangs am Furchtbarsten in Aegypten und zumal in Alexandrien gewüthet. IV. Das „Enthaupten“ und „Verbrennen“ von Christen ist durch Clemens und Eusebius (VI, 1—5) in gleicher Weise bezeugt.¹⁾

5. Zu Minucius Felix.

Dieser Apologet spielt in seinem Dialog „*Octavius*“ wiederholt auf heftige Christenverfolgungen seiner Zeit an; am berühmtesten ist folgende Stelle (c. 37, ed. Oehler,

1) Vgl. hierzu meine bezüglichen Ausführungen in dem Aufsätze über Septimius Severus, in diesen „Jahrbüchern“ a. a. O. S. 283. 286—288. 304 f.

Lipsiae 1847, S. 51 f.): „Quam pulchrum spectaculum Deo, cum Christianus cum dolore concreditur! cum adversum minas et supplicia et tormenta componitur! cum strepitum mortis et horrorem carnificis arripiens (alias: inridens!) inculcat! cum libertatem suam adversus reges et principes erigit, soli Deo, cuius est, cedit! Et quot ex nostris non dextram solum, sed totum corpus uri, cremari sine ullis eiulatibus pertulerunt, cum dimitti praesertim haberent in sua potestate? pueri et mulierculae nostrae cruces et tormenta, feras et omnes suppliciorum terriculas inspirata patientia doloris inludunt“. Die Beantwortung der Frage, welcher Zeit die hier erwähnten christenfeindlichen Acte zuzuweisen sind, steht im engsten Zusammenhang mit der Erledigung der schwierigen auf die Abfassungszeit des „Octavius“ bezüglichen Controverse. Russwurm (Uebersetzung des „Octavius“, S. XVII, vgl. Keim, Rom u. d. Christenth., S. 469 f., Anm. 1 des Herausgebers) und Adolf Ebert (Gesch. der christlich-latein. Literatur, vgl. auch den Artikel „Tertullians Verhältniss zu Minucius Felix“ u. s. w. im v. Bd. der Abhandlg. der phil.-hist. Klasse der K. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 1868) lassen den Minucius Felix seine Apologie unter Commodus verfassen und versetzen demgemäss auch die an unserer Stelle angedeuteten Christenverfolgungen in die Regierungszeit dieses Kaisers. Aber diese Chronologie ist unhaltbar; denn erstens ist im „Octavius“ wiederholt von einem Doppelkaiserthum die Rede (c. 29. 33. 37). Wichtiger noch als dieser Grund, den Ziegler (a. a. O.) mit Fug betont, ist die Erwägung, dass die Annahme, unter Commodus hätte man Martern und Todesstrafen aller Art speciell gegen die hauptstädtische Christengemeinde aufgeboten, damals hätten sogar Kinder, Knaben wie Mädchen, die Qualen der Folter und zuletzt einen grausamen Tod am Kreuze, auf dem Scheiterhaufen oder in der Arena des Amphitheatrs erduldet, dem auf's Authentischste bezeugten Charakter der Regierungszeit des dritten Antoninus als einer Friedensepoche für die Kirche entschieden widerspricht. Jene christenfeindlichen Acte dürfen aber auch nicht auf eine spätere Zeit bezogen werden; denn dabei mit Tillemont (a. a. O. S. 513—515)

und Ruinart (S. 30, § 44) an die septimianische Verfolgung zu denken, diese Combination wird, wie Keim (S. 471 und zumal Anm. 1 das.) hervorhebt, durch Octavius c. 12: *jam non adorandae, sed subeundae cruces* ausgeschlossen, wonach also damals, im Gegensatz zur späteren Zeit, schimpfliche Todesstrafen, wie Kreuzigung, von den Christen noch als Novum empfunden wurden. Nicht minder unhaltbar ist die Chronologie des Abbé Bullet (Geschichte der Gründung des Christenthums, S. 23. 240, Anm. 64), der die an unserer Stelle angedeuteten Grausamkeiten der Regierungszeit des Caracalla (reg. 211—217) zuweist, und Schröckhs (Christl. K. G., Theil III, S. 417 f.), der dieselben um 220, also unter Elagabal (reg. 218—222), stattfinden lässt. Die Regierungszeit jener beiden Kaiser war nämlich, abgesehen vom ersten Jahre Caracallas, wo im proconsularischen Afrika, in Mauretanien und in Palästina noch einige christenfeindliche Acte vorkamen, eine Friedensepoche für die Christenheit (vgl. *Sulp. Sev. chronic. II* c. 32, Nr. 2, *Tertull. ad Scap.* c. IV, *Eus. h. e.* VI 8. 11. 21., *Lamp. Heliogab.* c. 3. 6. 7. und meinen Aufsatz üb. Septim. Sev. in diesen „Jahrbüchern“ S. 323—327, sowie meine „Christenverfolgungen“, S. 229 f.). — Am angemessensten ist es, mit Keim (S. 468—471), seinem Herausgeber (S. 469 f., Anm. 1) und Hase (K. G., 9. Aufl., S. 55) die Entstehung des Buches auf die letzten Jahre Marc Aurels 177 ff., auf jene Schreckenszeit für die Christen zu datiren und die an unserer Stelle erwähnten Blutszenen mit jenen Sturmjahren resp. speciell mit dem Jahre 177 in Zusammenhang zu bringen¹⁾. Hierzu passt auch vortrefflich die wiederholte Erwähnung des Doppelkaiserthums (Marc Aurels und seines Sohnes Commodus gemeinschaftliche Regierung 176—180, vgl. *Lampr. Commod.* c. 2. 11. 12 und Eckhel a. a. O. S. 63. 105. 137²⁾).

1) Hase (K. G.¹⁰, S. 58) setzt minder genau die Entstehung des „Octavius“ auf c. 180 an.

2) Vgl. auch Douletet (S. 79—81. 115. 119 u. zumal 80, Anm. 1 u. 2) in Betreff unserer gesammten chronologischen Controverse.

Der Hebräerbrief.

Von

Archidiakonus von Soden.

Die folgenden Untersuchungen gehen von einigen Voraussetzungen aus, die als gesicherte Resultate bisheriger Forschungen erscheinen.

Das erste ist die Annahme, dass unser Schreiben ein Brief ist mit auf concrete Verhältnisse sich beziehenden Zwecken, wie dies gegen Reuss, Schwegler, Ebrard von Köstlin¹⁾, Wieseler²⁾, Kurtz³⁾, Grimm⁴⁾ nachgewiesen ist. Sollte es uns auch nicht mehr gelingen, das Fehlen des im Alterthum üblichen, daher auch gewiss ursprünglich an der Spitze unseres Briefs stehenden Grusseingangs zu erklären, so ist dies keine Instanz gegen unsern Satz, der durch den Gesamttinhalt und die ganze Tonart des Schreibens sicher gestellt ist. Da sich aber jene Erklärung überhaupt erst versuchen lässt, wenn die Bedeutung und die Adresse des Schreibens aus seinem Inhalt möglichst klargestellt ist, so lassen wir sie zunächst offen. Auch die von Overbeck⁵⁾ aufgeworfene Frage, ob der deutlich briefartige Schluss 13, 22—25 von der Hand des Briefschreibers stamme oder nicht vielmehr späterhin mit der Absicht, den Brief als paulinisch zu stempeln, beigelegt sei, wobei Lipsius der das letztere annehmenden Entscheidung Overbeck's zugestimmt hat⁶⁾,

1) Theol. Jb. 1853. S. 420—428.

2) Unters. über den Hebr. II, S. 8 ff.

3) Der Brief an die Hebr. 1869. S. 15.

4) Zeitschr. f. wiss. Theol. 1870. S. 20 ff. Vgl. auch Overbeck, Zur Geschichte des Kanon. 1880. S. 6.

5) a. a. O. S. 15 f. 6) Gött. gel. Anz. 1881. S. 359 ff.

kann jene Voraussetzung nicht erschüttern, wie denn auch diese beiden Gelehrten trotz ihrer Verwerfung des Briefschlusses das Schreiben für einen Brief erklären. Doch sei hier diese Ansicht auf ihre Begründung geprüft. Dass, worauf Overbeck nur „wenig Gewicht legen will“, „dieser Schluss sich äusserlich als ein Nachtrag giebt, da der Brief schon v. 21 in aller Form geschlossen ist“, verliert durch die Vergleichung anderer Briefe jedes Gewicht. Denn *αμην*, welches beim Abschluss eines Abschnittes, oft sogar zur Bekräftigung irgend eines einzelnen Ausspruchs stehen kann und bei Doxologien sogar ausnahmslos steht (vgl. Röm. 1, 25; 9, 5; 11, 36; Gal. 1, 5; Eph. 3, 21; Phil. 4, 20; 1 Thim. 1, 17), zeigt nicht den Schluss an; eine abschliessende Mahnung vor den Grüßen und persönlichen Bemerkungen aber steht 1 Kor. 16, 13 f., 2 Kor., 13, 11 Col. 4, 2—5, 1 Thess. 5, 23 f.; ja der Schluss des Philipperbriefs, wo der abschliessenden Doxologie mit *αμην* (v. 20) die Grüsse (v. 21 f.) und ein Votum (v. 23) folgt, bildet eine völlig zutreffende Analogie zu dem Bau des Schlusses des Hebräerbriefs. — In v. 22 aber findet Overbeck „keinen vernünftigen Zusammenhang“. Dass die Bezeichnung des Briefes als *λογος παρακλήσεως* ganz zutreffe, soll später gezeigt werden. Die etwas schüchterne Bitte „*αρεχέσθε*“ erklärt sich ohne Schwierigkeit aus der Stellung des Verfassers; sei es, weil er, vielleicht als der erste, es wagte, einen manchmal ziemlich streng, ja herb gehaltenen Mahnbrief zu schreiben, ohne Apostel zu sein, oder weil er überhaupt nur ein einfaches Mitglied der Gemeinde war, an die er, nun von ihr getrennt, schrieb, oder, wenn es ein encyclisches Schreiben war, weil er einem Theil der Gemeinden gar nicht persönlich bekannt war. Die Kürze, die im Vergleich mit dem Römer- und ersten Korintherbrief Pauli, vollends mit dem sogenannten Klemensbrief¹⁾ wohl auf unseren Brief zutrifft, kann in mannigfachem Sinne angeführt sein, sei es sofern sie das

1) Ist Rom die Gemeinde, an die der Brief zunächst geht, so liegen die beiden Beispiele des Römerbriefes und Klemensbriefes zunächst vor, jener als schon empfangen, dieser als nicht allzu zeitfernes Zeugniß einer einreissenden Breitpurigkeit der Redeweise in der Gemeinde.

Lesen erleichtert und zum Wiederlesen ermuntert, sei es sofern sie die Dunkelheit oder Schroffheit mancher Stellen entschuldigt, sei es endlich sofern sie den Brief unbedeutend erscheinen lassen könnte. Welchen dieser möglichen Eindrücke der Kürze der Schreiber bei seinen Lesern hofft resp. fürchtet, können wir wohl nicht mehr entscheiden, aber Schreiber und Leser, die sich gegenseitig kannten, waren sich darüber ohne jedes weitere Wort klar. — Endlich und vor allem soll „der historische Kontrast der angeführten Worte mit dem Rest des Hebräerbriefes“ Bedenken gegen dieselben erwecken. Doch knüpft die v. 23 ausgesprochene Hoffnung des Wiedersehens an die Bitte v. 19 an. Klingt aber sonst im Briefe „weder in Personen noch in Dingen“ „das uns sonst bekannte apostolische Zeitalter“ an, so kennen wir von diesem mit Sicherheit kaum mehr, als die Paulusbriefe uns erschliessen lassen; sollte es da bedenklich erscheinen, wenn in einem entschieden der zweiten Generation angehörigen Schreiben diese so eng begrenzten „bekannten“ Züge uns nicht begegnen? Kann Timotheus, das „*τεκνον αγαπητον*“ des Paulus¹⁾, ohne Frage in dieser zweiten Generation noch gelebt haben und in den weitesten Kreisen, zumal der heidenchristlichen Gemeinden, bekannt gewesen sein, so kann auch nicht auffallen, dass dieser uns nur aus seiner früheren Lebensperiode der Schülergemeinschaft mit Paulus bekannte Mann hier in seiner späteren Periode auftaucht, ohne dass „sonst im Briefe etwas an anderweitig Bekanntes erinnert hat“. Was aber deutet in diesem Zusammenhang, in welchem doch „sonst nichts an anderweitig Bekanntes erinnert“, an, dass Timotheus „in Beziehung gesetzt sei zu einer der bekanntesten Katastrophen des Lebens des Paulus?“ Sollte niemand anders in der Lage gewesen sein können, auf Timotheus während einer Gefangenschaft des Letzteren zu warten und sollte dieser nicht auch in den Leiden, wie in der Lehre ein Genosse und Nachfolger jenes Paulus gewesen sein, der *εν φυλακαις υπερβαλλοντως* sich befand im Vergleich mit seinen korinthischen Gegnern?²⁾ Und wenn auch, wie Lipsius beifügt, „ein persönliches Verhältniss. wie es hier zwischen

1) 1 Kor. 4, 17. 2) 2 Kor. 11, 23.

dem Schreiber und Timotheus vorausgesetzt wird, geschichtlich nur für Paulus und Timotheus bezeugt“ ist, so scheint doch der Schluss, dass Paulus und jener Schreiber in dieser Situation identificirt seien, unsicher, da das Verhältniss gar nichts Specifisches, Einzigartiges an sich hat. Warum sollte nicht irgend ein Glaubensgenosse des Timotheus, der vielleicht vor ihm aus derselben Untersuchung entlassen worden, der mit ihm in gleicher Beziehung zu den Empfängern gestanden ist, seine nur schriftliche Mahnung damit entschuldigen, dass er mit seinem persönlichen Besuch warte, bis Timotheus wieder mit ihm vereint sei? Auch die Aehnlichkeit mit der Situation, wie sie 2 Tim. 4, 9. 21 vorausgesetzt wird, ist aufgewogen durch die Unterschiede: von einer Gefangenschaft des Timotheus, was in unserer Stelle eben das Bezeichnende an der Situation ist, ist dort nicht die Rede; und wartet dort der gefangene Paulus auf den freien Timotheus, so hier der freie Schreiber auf den gefangen gewesenen Timotheus; dort wird Timotheus, als Besuch, hier als Reisegefährte erwartet. — Unwahrscheinlich ist nun aber auch der vermuthete Zweck der Interpolation. Dieselbe soll von den ersten Zusammenstellern des Kanon beigefügt worden sein mit der Absicht, den Brief dadurch als paulinisch darzustellen; zu demselben Zweck sollen sie auch den Eingang entfernt haben. Aber warum haben sie dann nicht auch den Eingangsgruss korrigirt oder, wenn er ganz unverwendbar war, so gut sie sich hier etwas anzufügen erlaubten, dort sich einen eigens komponirten Eingang vorzusetzen erlaubt? Warum haben sie den Anhang so unklar gehalten, dass fortgehend an dem, was er sicher stellen sollte, gezweifelt wurde? Ueberdies aber ist es zur Stunde noch eine Hypothese²⁾, keine erwiesene Thatsache, dass schon die ersten Kanonsammler, die die Evangelien und die Apostelgeschichte aufnahmen, nur Apostelschriften für aufnahmefähig hielten und sich so, um den Hebräerbrief zu retten, zu jenem frommen Betrug gedrängt glaubten? Nach dieser Prüfung der gegen die Aechtheit des

1) Lipsius a. a. O.

2) Overbeck a. a. O. S. 95.

Briefschlusses vorgebrachten Gründe können wir dem Zweifel an derselben noch keinen Raum geben. —

Ausser der Voraussetzung, dass unser Schreiben ein Brief ist, halten wir noch zwei freilich nur negative Resultate der bisherigen Untersuchungen für gesichert, eines betreffend die Adresse, das andere betreffend den Verfasser. Der Brief ist nicht an sämtliche Judenchristen¹⁾ gerichtet, sondern er berücksichtigt konkrete Verhältnisse.²⁾ Ebenso wenig aber ist er an einen Bruchtheil einer Gemeinde gerichtet. „Alle Belehrungen, Lob und Tadel des Verfassers richten sich stets an die Gesamtheit.“³⁾ Er unterscheidet nirgends zwischen Folgsamen und Unfolgsamen, zwischen Unmündigen und Vollkommenen, zwischen Schwachen und Starken, zwischen früher und später Bekehrten, zwischen geborenen Juden und Heiden, nirgends gedenkt er verschiedener Glaubensvorstellungen und Streitigkeiten, durch welche die Gemeinde beunruhigt und und der Gefahr von Spaltungen ausgesetzt wäre.“⁴⁾ Nirgends auch fügt er Belehrungen über das Verhalten gegen den übrigen Theil der Gemeinde bei.

Betreffend den Verfasser aber setzen wir voraus, dass er nicht Paulus ist⁵⁾, dass sich aber überhaupt der Verfasser nicht mit irgend welchem der uns bekannten Namen der ersten Christenheit mit solcher Wahrscheinlichkeit identificiren lässt, dass wir hieraus weitere Schlüsse zu ziehen berechtigt wären. Wieseler hatte ausführlich die Verfasserschaft des Barnabas bewiesen; für sie haben sich seitdem erklärt H. Schultz, Ritschl, de Lagarde, Zahn, Overbeck, letzterer mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass „von einer sicheren für die Geschichte des Urchristenthums gewonnenen Thatsache nicht die Rede sein kann“, obgleich er es nicht für unwahrscheinlich hält, dass in der bekannten Stelle Tertullian sich

1) Braun, Reuss, Lightfoot, Schwegler u. a.

2) Köstlin, Wieseler, Kurtz Grimm u. a.

3) Wetstein, Ebrard, Kurtz (S. 33f. 44), Hilgenfeld, Einl. S. 386, Zahn, Realenc. 659.

4) Grimm a. a. O. S. 33.

5) Vgl. hiezu alle neueren protestantischen Bearbeitungen mit Ausnahme Hofmanns und gegen diesen Mangold in Bleek's Einleitung 3. Aufl. 1875.

eine im Abendlande noch vorhandene „deutliche Erinnerung an den wahren Verfasser des Briefs“ verrathe. Holtzmann's Zusammenstellung von Gründen und Gegengründen der Barnabas-Hypothese¹⁾ zeigt jedenfalls deren völlige Unbeweisbarkeit; und die Ausführungen von Lipsius²⁾ gegen Overbeck scheinen mir sein Urtheil zu rechtfertigen, dass „das durch die Barnabashypothese angezündete Licht sich als Irrlicht erweist“. Mit mehr oder weniger Entschiedenheit treten Holtzmann, Kurtz, Lünemann, Hilgenfeld für Apollos ein. Wir bleiben mit Eichhorn, Schott, Neudecker, Köstlin³⁾, Ewald, Kluge, Grimm⁴⁾, Lipsius dabei, dass über die Person des Verfassers sich nichts bestimmen lasse und bezüglich des Verfassers „der wirkliche Ursprung des Hebräerbriefts vollständig in Dunkel gehüllt bleibt“ (Lipsius).

1. Die Leser des Briefs.

Auch hier beginnen wir mit einer negativen These, nämlich der, dass die Leser mit dem jüdischen Tempel nicht in irgend welcher Beziehung stehen. Die Ausgangspunkte und die Beweismethode des Briefs zeigen deutlich, dass er auf den augenblicklichen Bestand des Tempels und Tempelgottesdienstes gar nicht reflektirt: „So wenig die Erörterungen über die Kultusstätte ein örtliches Beisammensein voraussetzen, so wenig ein zeitliches.“⁵⁾ „Die Zerstörung des Tempels schnitt solche Argumentation nicht absolut ab, da im Geist des Judenthums auch dann noch das Gesetz zu Recht bestand.“⁶⁾ „Der Verfasser erhebt seine warnende Stimme gar nicht gegen die Anhänglichkeit an den Tempelkultus, sondern er polemisiert vom Schriftbild der Stiftshütte und von den gesetzlichen Vorschriften über deren Priestertum und Opfer aus gegen eine in jeder judenchristlichen (?)

1) Bunsens Bibelw. VIII. S. 519 ff.

2) Gött. gel. Anz. 1881. S. 362 ff. 3) a. a. O. S. 425—446.

4) a. a. O. S. 72—77, wo die Bedenken gegen Barnabas und gegen Apollos zusammengestellt sind.

5) Holtzmann, Zeitschr. f. wiss. Theologie 1867. S. 9.

6) Reuss, Gesch. d. h. Schrift. n. T. 1874. S. 151.

Gemeinschaft mögliche Anhänglichkeit an das Judenthum, welche seinen judenchristlichen (?) Lesern die starke Versuchung zum Rückfall in das Judenthum (?) nahebrachte.“¹⁾ Für den alexandrinischen Schriftgelehrten war nicht sowohl die geschichtliche Wirklichkeit als der mosaische Buchstabe Realität und Wahrheit. Sein ganzer Standpunkt ruht auf dem ewigen Gesetz, auf der Schrift, nicht auf den augenblicklichen Verhältnissen der veränderlichen Gegenwart. Redet das Gesetz von Stiftshütte und Opfer, so existiren beide für den jüdischen Glauben, ob auch der Tempel zerstört ist und die Opfer aufgehört haben. Die Nachweise, die Holtzmann dafür aus der zeitgenössischen jüdischen Literatur beibringt, illustriren dies treffend.

Doch lässt die namhafte Vertretung der früher allgemeinen Voraussetzung, dass der Tempel zur Zeit der Entstehung des Briefs noch gestanden habe²⁾, eine nochmalige Abhör der Gründe hiefür nothwendig erscheinen. Grimm führt als „positivstes Zeugniß vom Fortbestand des mosaischen Kultus zur Zeit der Abfassung des Briefes“ (S. 28) den Ausdruck *καιρος ενεστικως* Hebr. 9, 9 an. Die Auslegung der Stelle ist sehr streitig. In welchem Verhältniss stehen *ο καιρος ο ενεστικως* und *καιρος διορθωσης* in v. 10. Wären sie einander gegenübergestellt, so wäre dem emphatischen Artikel der ersten Phrase entsprechend ein ebenso emphatischer für die zweite zu erwarten. So aber, wie hier die zweite Phrase ganz artikellos der ersten folgt, bleibt der Eindruck, dass sie nur eine andere Beziehung für den vorhin klar und scharf

1) Mangold, Bleek's Einleitung. 1875. S. 612. 617, vgl. auch Kurtz, a. a. O. S. 38 ff. S. 49 f. Lipsius, in Schenkel's Bibell. Art. „Gnosis“. S. 497.

2) Für die Abfassungszeit vor 70 haben alle Gründe zusammengestellt: Köstlin, theol. Jb. 54 S. 417 ff. Grimm a. a. O. S. 24—32, Hilgenf., Einl. S. 380 ff. Kurtz, S. 50 f. Auch Lipsius, literar. Centralbl. 1860. S. 419, schrieb: „Das Bestehen des Tempels und einer vom Briefsteller ausdrücklich bekämpften Beziehung der Leser zum Tempelcultus wird vorausgesetzt“; sagt aber nun im Artikel „Gnosis“ in Schenkel's Bibellexikon, dass „der Tempeldienst, wenn nicht alles trägt, für den Verfasser schon in der Vergangenheit liegt“. (Zeitschr. f. wiss. Theol. S. 9—12).

bezeichneten Begriff *καιρος ενεστηκως*, gleichsam eine prädicative und darum artikellose Bestimmung desselben ist. Dafür sprechen auch die sich völlig deckenden Präpositionen *εις* und *μεχρι*; beide drücken ein Ziel aus; bei der letzteren ruht der Blick auf dem vorherliegenden Zeitabschnitt, bei der ersteren eilt er vielmehr von diesem fort zum Ziele. Ist dem so, so bezeichnet der *καιρος ενεστηκως* = *καιρος διορθωσεως* die christliche Gegenwart. Der Gedanke des Abschnitts aber ist dann folgender: „Durch die abgestufte Kultusordnung des Heiligen und Allerheiligsten hat der heilige Geist klar gemacht, dass der Weg in's Heiligthum oder genauer im Heiligthum (daher der Genetiv) noch nicht offen sei, so lange das Vorderzelt, das Heilige bestehe; dies ist aber eine Parabel auf den gegenwärtigen Zeitabschnitt; denn nach ihr werden Opfer dargebracht, als Fleisches-satzungen, auferlegt bis zur Zeit der Berichtigung, nämlich der Berichtigung jener *παραβολη* dessen, dass das Heilige noch nicht allgemein zugänglich sei, einer Berichtigung, die eben im *καιρος ενεστηκως* eintrat. (Kluge, Z. f. w. Th. 72, S. 60 f. giebt eine andere Erklärung der Stelle, die aber ebenso Grimm's Benutzung derselben unmöglich macht.) Somit beweist die Stelle über Existenz oder Nichtexistenz des Tempels gar nichts.

Ferner wird auf 8, 6 ff. hingewiesen: „wie hätte der Briefsteller 8, 6 ff. nöthig gehabt, aus Jer. 31, 31 — 34 den Beweis zu führen, dass die mosaische Religionsanstalt *παλαιουμενον, γηρασκον, εγγος αφανισμου* sei, wenn dieser *αφανισμος* in der Zerstörung der Stadt bereits erfolgt war?“ (Grimm). Aber welcher Jude und Judaist jener Zeit hat das Jahr 70 so aufgefasst? Wem gegenüber, der an die Ewiggiltigkeit des Gesetzes glaubte, hätte die Hinweisung auf die Zerstörung Jerusalems verfangen? War es nicht schon einmal zerstört? War der Opferdienst nicht schon mehrmal zeitweilig unterbrochen?

Grimm meint freilich (S. 30), dass, wenn die judaisirenden Gemeindeglieder die Wiederherstellung des Tempels in allernächster Zukunft wirklich erwartet hätten, doch in dem Briefe sich gewisse Spuren von dieser Illusion der Leser

zeigen müssten, zumal es dem Verfasser nicht schwer gefallen sein würde, aus alttestamentlichen Stellen die Nichtigkeit solcher Hoffnung darzuthun. — Dagegen ist zu sagen, dass es sich dem Verfasser und wohl ebenso den Lesern gar nicht um die Frage der äusseren Existenz oder Nichtexistenz des Tempels handelte, sondern wie Grimm (S. 30) selbst fühlt, nur um den Nachweis, dass der levitische Kultus seine Geltung für die Christen verloren habe. Für diese Frage entschied aber der augenblickliche Bestand des Tempels nichts. Ueberdies würde es schwer nachzuweisen sein, dass der Verfasser überzeugt war, dass die Juden es nie wieder zur Aufrichtung ihres Tempels bringen werden. Gründlicher und sicherer jedenfalls war seine Methode, principiell die ganze Idee des alten Bundes als durch den neuen Bund aufgehoben nachzuweisen, so dass auch eine etwaige Wiederaufrichtung des Tempels durch die Juden in den christlichen Gemeinden keine neue Unruhe stiften könne.

Sehr scheinbar ist der Einwand (Hilgf., Einltg., S. 381): Die Frage 10, 20: „Würden sie — nämlich die Opfer — dann nicht aufgehört haben?“ sei unbegreiflich in einer Zeit, in der sie factisch aufgehört hatten. Aber es handelt sich dort im Zusammenhang nur um das Dilemma: einmaliges oder wiederholtes Opfer, das zur Schätzung des Werthes der mosaischen Opfer beitragen soll; nicht aber um die historische Frage, ob im Augenblick die Opfer, zu deren Wesen die periodische Wiederholung jedenfalls gehört, durch äussere, nicht in ihrem Wesen begründete Verhältnisse unterbrochen sind. Durch die gleiche Richtigstellung beantwortet sich Köstlin's Einwand (54. S. 417 ff.), dass 8, 3—5 ein Beweis ohne Sinn wäre, wenn der levitische Kultus nicht mehr bestanden hätte: für den Verfasser handelt es sich nur darum, dass durchs Gesetz Priester für die Erde bestellt sind, nach Normen, denen Christus nicht genüge; ob im Augenblick dieser gesetzliche Priester an seiner Function verhindert ist oder nicht, ist hier ohne Belang.

Zu 13, 14 bemerkt Köstlin: „Dieser Vers muss als Anspielung auf das Judenthum und dessen *πολις*, die *νῦν*

Ιερουσαλήμ genommen werden.“ „So konnte der Verfasser nur reden, wenn Jerusalem noch stand und noch niemand seine Zerstörung erwartete; nur wenn dies der Fall war, konnte darauf hingedeutet werden, wie der wesentliche Unterschied zwischen ungläubigem und gläubigem Judenthum darin bestehe, das jenes eine *ὡδε μενουσα*, dieses eine *μελλουσα πολις* habe.“ Wäre aber dann nicht mindestens ein *ἡμεῖς* zu erwarten, das die Christen als die nichthabenden den Juden als den habenden entgegenstellte? Wenn aber die Leser geborene Juden und Judaisten waren, so war es doppelt nöthig, die Fremdlingschaft ihres jetzigen Standes dem früheren, da sie eine *ὡδε μενουσα πολις* hatten, schärfer entgegenzustellen, wenn diese *πολις* noch stand. Mochte sie aber auch für den Augenblick zerstört sein: die Juden haben ihren Glauben an ihre *ὡδε μενουσα πολις* nie aufgegeben, und darum lässt sich viel eher umgekehrt sagen: Dieser ohne Begründung kurz und scharf aufgestellte Satz „*οὐ γὰρ ἐχομεν*“ erhält seine helle Beleuchtung erst, wenn wir uns Jerusalem auch äusserlich in Trümmern denken. — Auch die unmittelbar vorhergehende Ermahnung *ἐξερχομεθα ἐξω τῆς παρεμβολῆς* (12, 13) hat Grimm auf die Stadt Jerusalem deuten zu müssen geglaubt. Aber warum wäre dann der Verfasser nicht bei dem konkreteren Ausdruck *ἐξω τῆς πύλης* (v. 12), der zunächst lag und vortrefflich passte, stehen geblieben? Ueberdies findet Grimm selbst in der so gefassten Mahnung keine Pointe und deutet sie sogleich um „also ausserhalb der alttestamentlichen Religionsgemeinde“. Gewiss war dies und dies allein der Gedanke des Verfassers, den er in seiner Vorliebe für alttestamentliche Typen in jenes Bild fasste; der Gedanke an Jerusalem spielt gar nicht mit.

Ferner wird angeführt die Korrektur des griechischen Textes von Psalm 94 in Hebr. 3, 10, wodurch die Zeitbestimmung von 40 Jahren nicht auf die Entrüstung Gottes, sondern auf das Sehen der Werke Gottes bezogen und als Folge hievon die Entrüstung Gottes und damit (v. 16—19) der Tod der ungehorsamen Wüstenpilger und das Nichteingehen derselben in die Ruhe, d. h. in das verheissene Land

bezeichnet wird. Die 40 Jahre aber beziehen sich, wie v. 17 zeigt, auch jetzt noch zugleich auf die Entrüstung Gottes, so dass an dem ursprünglichen Sinn der Psalmstelle nichts Wesentliches geändert, sondern nur die lange Zeitdauer mit Nachdruck der Bedeutung derselben als göttlicher Gnadenheimsuchung — *ειδον τα εργα μου* — beigefügt und die gleichzeitig daneben hergehende Entrüstung Gottes ausdrücklich als Wirkung jenes durch die lange Dauer der Gnadenerweisungen noch erschwerten *παραπικρασμος* bezeichnet ist. So folgt aus der Stelle nichts für die Zeitlage des Briefes; denn ob der Verfasser sich ganz am Ende, etwa im letzten Jahr des jener 40jähr. Wüstenwanderung entsprechenden Zeitraums glaubte, oder vielleicht noch mitten im Ablauf desselben, ist weder aus dem Ausdruck *ἐπ' εσχάτου των ημερων*, was ja das Analogon der 40 ganzen Jahre ist, noch aus dem dehnbaren *εγγιζουσα η ημερα* und *ετι μικρον οσον οσον, ο ερχομενος ηξει και ου χρονισει* (10, 25 u. 37) auszumachen. Ueberdies lehren uns alle ähnlichen typologischen Verwendungen von Zahlen, dass es hierbei keineswegs auf eine genaue Zählung ankommt, sondern die Zahlen nur der konkrete Ausdruck eines bestimmt begrenzten Zeitabschnitts sein sollen.

Auch 13, 9 ff. kann für die Fortexistenz des jerusalemischen Opferdienstes nichts beweisen, wie Köstlin (S. 420), und Grimm (S. 30 f.) annehmen. Es handelt sich hier nur um symbolische Verwendung der Opferthorah; hätte der Verfasser dabei auf die Opfersitten der Gegenwart geschaut, so hätte er, da er ja nicht die bezügliche Gesetzesstelle wörtlich aufführt, gewiss statt *ἐξω τις παρεμβολης* schon v. 11 *ἐξω της πυλης* gesetzt, wodurch seiner typologischen Verwerthung des Ritus (v. 12) die Korrektur des Ausdrucks erspart gewesen wäre. Vgl. auch Kluge und Kurtz z. d. St.

Haben wir so in keiner der Stellen, in denen der Bestand der Tempelrichtungen vorausgesetzt sein soll, einen positiven Beweis für die Existenz Jerusalems und des Tempels zur Zeit des Briefes finden können, wie dies auch Kurtz zugiebt, so können wir weiterhin wenigstens die negative These aufstellen, dass nichts uns zwingt die, Abfassung

des Briefes vor 70 anzunehmen. Denn auch die allgemeineren Reflexionen, durch die Köstlin und, trotz des eben angeführten Zugeständnisses, auch Kurtz sich für die Ansetzung des Briefes vor 70 bestimmen liessen, sind ohne zwingende Kraft. Zuerst sucht Köstlin die Nichterwähnung des Tempels zu erklären; er findet die Gründe dafür in der besseren typologischen Verwendbarkeit der *συνυψις*, in dem echt mosaischen Ursprung derselben und ihrer Einrichtungen, wodurch der Verfasser viel gründlicher allen gesetzlichen Neigungen seiner Leser von vornherein entgegenreten konnte. Aber bleibt nicht trotzdem auffallend, dass der Verfasser nicht an einer einzigen Stelle auch einmal auf die gegenwärtige, nach jener Gelehrten Meinung seine Leser fesselnde Form des jüdischen Gottesdienstes übergeht, sondern diese vollständig ignorirt? — Weiter geben Köstlin und Grimm den Gegnern die Frage auf, wie es zu erklären sei, dass der Verfasser die Zerstörung des Tempels nirgends erwähne. Diese Thatsache allein ist es, die auch Kurtz bewog, sich für eine Abfassungszeit vor 70 zu erklären. „Daraus, dass nirgends im Brief die leiseste Andeutung oder Voraussetzung, dass der Tempel und sein Kultus nicht mehr bestehe, sich findet, scheint mir geschlossen werden zu dürfen oder zu müssen, dass er allerdings noch bestand“ Darauf ist zu antworten: 1. Der Verfasser hatte keinen Anlass, bei Behandlung der rein ideellen Frage über die Stellung des Christenthums gegenüber dem *νομος* als Kultusordnung auf die geschichtlichen Verhältnisse des Augenblicks einzugehen. 2. Für die Leser konnte eine solche Berufung auf die geschichtliche Thatsache nicht beweisend sein. Denn sie konnten sich ruhig auf die Hoffnung einer Wiederherstellung berufen; und hätten dies auch, wenn sie wirklich Judaisten gewesen wären, gewiss gethan; denn Holtzmann's Bemerkung zu 8, 13 ist geschichtlich unbestreitbar: „Der *αγαπισμος* war für das jüdische und judenchristliche Bewusstsein erst mit dem Misserfolge Barchochba's eingetreten“. Ob aber wirklich alle Andeutungen, dass Stadt und Tempel vor dem Augen des Schreibers und der Leser zerstört daliegen, fehlen, bleibt späterer Untersuchung vorbehalten.

Als letzten Grund allgemeinerer Art macht Köstlin geltend: Nach der Zerstörung Jerusalems „konnte das Aufgeben der religiösen und nationalen Gemeinschaft mit dem Judenthum und die daraus entstehende jüdische Feindschaft für die Leser unmöglich mehr so viel Unangenehmes und Drückendes mit sich führen, dass es so inständiger Ermahnungen zu muthigem, standhaftem und geduldigem Ertragen dieser Unannehmlichkeiten bedurft hätte“. Aber erstlich ist nirgends gesagt, dass jüdische Feindschaft jene Ermahnungen nöthig machte; vielmehr war, wenn es sich überhaupt bei den Lesern um Abfall zum Judenthum gehandelt haben sollte, der Grund dafür ein positiv-religiöser, die Ueberschätzung des jüdischen Kultus. Zweitens wird für die gegenseitige Stellung von Juden und Christen ausserhalb Palästina's der Fall Jerusalems keinen so eingreifenden Einfluss gehabt haben. Drittens dauerten die Gehässigkeiten der Juden gegen die Christen, wie andererseits die vom römischen Staat den Juden gewährten Privilegien nach der Zerstörung der Stadt ununterbrochen fort. So hatte dieses Ereigniss in den religiösen Verhältnissen der im römischen Reich irgendwo wohnenden Leser unseres Briefes, wie überhaupt der Juden und Christen kaum etwas Wesentliches geändert. —

Das Resultat dieser Abhör der Vertheidiger der Zeitgrenze 70 für Abfassung des Briefes ist somit: Es lässt sich weder aus dem Gesamttinhalt, noch aus einzelnen Stellen des Briefes ein Beweis dafür erbringen, dass zur Zeit seiner Abfassung der Tempel und der Opferdienst noch bestanden habe. Der Brief beschäftigt sich mit dem mosaischen Gesetz und reflectirt gar nicht auf den Bestand seiner Ordnungen in der Gegenwart des Schreibenden. (Der zwingendste Beweis aber wird erst zu erbringen sein, wenn wir positiv den Zweck des Briefes untersuchen und finden werden, dass derselbe weder vor Tempelanhänglichkeit und Opferkultus, noch vor Rückfall ins Judenthum überhaupt, sondern nur vor Abfall vom Christenthum warnen will.)

Ist im Briefe der zeitliche Bestand des Tempels nicht vorausgesetzt, so fällt auch jeder Grund fort, die Leser in

örtlicher Nähe desselben zu suchen. Dass uns übrigens hiezu, auch bei anderer Entscheidung der eben behandelten Frage, nichts nöthigt, hat Kurtz (S. 30 f.) treffend gezeigt. Der Vollständigkeit halber sei erlaubt, die von ihm ausgeführten Gründe hier einfach zu referiren. 1. Der Beweis, dass den Christen aller Welt in urbildlicher Vollkommenheit gegeben sei, was die Juden nur in Jerusalem finden, hatte für die Diaspora mindestens das gleiche Interesse, als für die Gemeinden in unmittelbarer Nähe des Tempels. 2. Es ist nie berücksichtigt, dass die Nähe des Tempels auf die Leser einen verlockenden Reiz ausübte, sich an den jüdischen Religionsübungen zu betheiligen. 3. Der Tempel selbst ist überhaupt nie genannt. 4. Die Opfermahlzeiten, überhaupt die der persönlichen Theilnahme am Tempelkultus eigenthümlichen Handlungen sind nirgends besonders berücksichtigt. Hiezu fügen wir mit Lipsius¹⁾ noch den Grund, dass selbst die (von ihm früher vorausgesetzte) „Beziehung der Leser zum Tempelkultus“ nicht auf ihren Wohnort in der Nähe des Tempels schliessen lässt, „da bekanntlich auch die auswärtigen Juden, so lange der Tempel bestand, durch Festreisen und Festgeschenke mit dem Opferdienst in Verbindung blieben“. Durch andere positive Gründe aber ist sogar die Unmöglichkeit Jerusalems als Wohnort der Leser unwiderleglich nachgewiesen von Köstlin, 54, S. 366—84. Wieseler, Uss. II, S. 43—66. Holtzmann in Bunsen's Bibelw. VIII, S. 525—27. Grimm, S. 46—53. „Es spricht alles gegen Jerusalem.“ (Mangold, in Bleek's Einl. S. 612.) „Seit 1866 hat kein namhafter Forscher die jerusalemische Hypothese mehr erneuert.“ (Holtzmann).²⁾

Wenn dagegen noch eine grosse Anzahl Gelehrter sich für Alexandria entscheiden, so hat doch ausser Wieseler keiner die Nähe des Tempels von Leontopolis hiefür als Beweis benutzt. Trotzdem glauben wir auch die Unmöglichkeit

1) A. a. O. S. 410.

2) Vgl. ebenso Zahn, Realencycl. S. 663 f. Overbeck, a. a. O. S. 9. „Die evidente Unmöglichkeit gerade dieser Adressirung des Briefes.“

von Alexandrien zu den feststehenden negativen Resultaten der neueren Untersuchungen rechnen zu dürfen. Doch sind wir auch hier den namhaften Vertretern dieser Adresse eine enauere Prüfung ihrer Gründe schuldig.

Für Alexandrien haben mit der ausführlichsten Begründung Köstlin (54 S. 388 ff.) und Wieseler (Uss. II S. 66 ff. u. theol. St. u. Kr. 1867, III) sich erklärt. Ebenso haben sich Ritschl (theol. St. u. Kr. 66, S. 90 ff.) und Hilgenfeld (Einl. S. 385) für diese Hypothese ausgesprochen. Alle dafür geltend gemachten Gründe führen aber nur bis zu der Möglichkeit, nicht aber zur Nothwendigkeit, die Leser in Alexandrien zu suchen, wie Grimm, der a. a. O. S. 54—69 alles, was dafür geltend gemacht worden und zu machen ist, zusammengestellt und abgewogen hat, deutlich zeigte. Nur das Doppelte sei hier hervorgehoben, erstlich, dass die Hypothese von Wieseler II, 34 f. 51 f., dem Verfasser schwebte der Tempel zu Leontopolis vor, durch die Entgegnungen von Delitzsch (Z. f. luth. Th. u. Kr. 49), Ritschl, Lünemann, Holtzmann, Kurtz, Grimm als ein für allemal beseitigt gelten darf, und sodann, dass die Mehrzahl der von den genannten Alexandriavertretern angeführten Gründe auf einer Uebertragung des aus dem Brief sich ergebenden Charakters des Schreibers auf die Leser beruht, während schon die paulinischen Briefe ein Beispiel dafür sind, wie ein Briefsteller häufig Argumente und Gedankenkreise seinen Entwicklungen zu Grunde legt, die wohl für ihn, aber nicht ohne Weiteres für die Leser als sichere Ausgangspunkte dienen konnten (man vergleiche nur die Verwendung rabbinischer Scholastik in den Briefen an die heidenchristlichen Galater und Römer). Verräth sich also der Schreiber als ein Mann von alexandrinischer Bildung, so ist daraus für die Heimath seiner Leser gar kein Schluss zu ziehen.¹⁾ Am meisten Schein erweckt der Versuch, diesen Schluss zu rechtfertigen, bei Köstlin 54. S. 404—14, der zeigt, dass der Verfasser zu seiner Gemeinde im engsten persönlichen Verhältniss stand, also wohl mit ihr die gleiche

1) Vgl. auch Lipsius a. a. O.

Heimath hatte. Aber steht der Paulus der Korintherbriefe nicht in gleich engem Verhältniss persönlicher Bekanntschaft mit dem Korinthern, und der Paulus des Philipperbriefes ebenso mit den Römern? Lässt sich nun auch gegen Alexandrien der Gruss von *τοῖς ἀπο τῆς Ἰταλίας* seit Zahn's Aufweis einer analogen Fassung bei Pseudoign. *ad Heron.* 4 nicht mehr ins Feld führen, da die Formel nicht sicher stellt, dass die Grüssenden ausserhalb Italiens weilen, wobei übrigens immerhin unerfindlich wäre, warum gerade sie, die gewiss an ihrem gegenwärtigen Aufenthaltsort mit Christen zusammen wären, allein nach Alexandrien Grüsse senden sollten, so spricht, wie schon Schneckenburger, St. u. Kr. 59, S. 297 zugestanden und Grimm a. a. O. von Neuem geltend gemacht haben, entschieden gegen Alexandrien, dass „gerade die alexandrinischen Väter von der Bestimmung des Briefes nichts wissen, sondern denselben von Paulus in der palästinensischen Landessprache an palästinensische Christen verfasst sein lassen“. Diese auffallende Erscheinung suchen sich die Vertreter Alexandriens auf verschiedene Weise zu Recht zu legen. Schneckenburger a. a. O. vermuthet, dass durch die gnostische Bewegung das Bewusstsein der alexandrinischen Gemeinde sehr gründlich auf eine dem Inhalt unseres Briefes entgegengesetzte Richtung hinübergetrieben wurde. Aber abgesehen davon, dass wir über die Stellung der Gnostiker zu dem Briefe keine Nachricht haben, sollte man denken, dass derselbe ebenso für sie selbst als Basis, wie für deren Gegner als Grenzlinie der berechtigten Gnosis ein geeignetes Schriftstück war, dass ihn also die Gnosis viel eher in den Mittelpunkt der Bewegung stellen, als verdrängen musste. Hilgenfeld (Einl. 386) findet jenes Vergessen begreiflich, „wenn der Brief eben nicht an eine ganze Gemeinde gerichtet, vielmehr etwa mit einem nicht erhaltenen Privatschreiben an ein dem Verfasser befreundetes hebräisches Gemeindeglied zur Mittheilung an die übrigen Hebräer geschickt war“. Aber erstlich ist der Brief an eine ungetheilte Gemeinde gerichtet¹⁾; und sodann

1) Vgl. S. 439.

würde sich auch in dem von Hilgenfeld angenommenen Falle die völlige Verwischung jeder Erinnerung nicht erklären lassen, denn der Verfasser war jedenfalls der ganzen Gemeinde bekannt und darum konnte auch sein Brief und seine Verfasserschaft derselben nicht verborgen bleiben, wenn die erste Bekanntschaft mit beiden auch durch ein einzelnes Mitglied derselben vermittelt worden wäre. Köstlin's Hypothese endlich (54, S. 414 ff.), die Judenverfolgungen vom Jahre 66 und im trajanischen Kriege möchten auch die Judenchristen getroffen und so Brief und Verfasser in Vergessenheit gebracht haben, leidet an der grössten Unwahrscheinlichkeit, sowohl was die Thatsache als was die Wirkung betrifft. Denn ob jene Verfolgungen auch die Judenchristen trafen, ist unerweislich; und wenn, so musste eine Verfolgung im Gegentheil einen *λογος παρακλήσεως* (13, 22), der gerade für eine solche berechnet war, doppelt wieder in Bekanntschaft bringen.¹⁾ Sind so für den Einleitungsforscher in Beziehung auf Entstehungszeit und Bestimmungsorte des Briefes alle bestimmten Eingrenzungen durch die neueren Untersuchungen gefallen, in dem Sinne, dass wir weder in der Bestimmung der Entstehungszeit an die Jahre vor 70, noch in der Bestimmung der Adresse an die Nähe eines Tempels gebunden sind, ja haben sich in der letzteren die konkreten Hypothesen von Jerusalem und Alexandrien als im höchsten Grade unwahrscheinlich, um nicht zu sagen unmöglich erwiesen, so hat die Untersuchung ein nahezu unbegrenztes Feld der Möglichkeiten vor sich, wenn sie sich an die Beantwortung jener Fragen macht, zur Beantwortung selbst aber keine anderen Mittel als den Inhalt des Briefes selbst. —

„Dass der Brief für einen judenchristlichen Leserkreis bestimmt gewesen, ist nicht bloß allgemein anerkannt, sondern auch durch Inhalt und Zweck (vgl. § 3) augenfällig gewiss“,

1) Vgl. gegen Alexandrien auch Riehm, Lehrbgr. S. 27—30, Lünemann, S. 39—46, und Mangold-Bleck mit dem Urtheil Mangold's (S. 611 f.): „Die Gründe Bleck's gegen die Bestimmung des Briefes nach Alexandria sind schlagend.“

schreibt Lünemann.¹⁾ Während nun Ritschl²⁾ bei den Lesern einen „ungebrochen judenchristlichen Charakter“ voraussetzt, d. h. Juden in ihnen sieht, die an Jesum als Messias glaubten, während Köstlin³⁾, Grimm⁴⁾, Lipsius⁵⁾ und die meisten in ihnen wenigstens eine unvermischt judenchristliche Gemeinde, die aber schon mit vielen national-jüdischen Anschauungen und Sitten gebrochen hatte, erkennen, räumen Wieseler⁶⁾, Holtzmann⁷⁾, Kurtz⁸⁾, Mangold⁹⁾ wenigstens die Möglichkeit einer gemischten Gemeinde ein; ja Schneckenburger¹⁰⁾, der sich auch Judenchristen als Empfänger des Briefes denkt, sagt: „Dieses freilich liesse sich auch denken, dass Gemeinden bestanden, welche nicht durch jene Gegensätze zwischen Juden- und Heidenchristen beunruhigt wurden und in welchen die gemeinsame Anerkennung Christi sowohl als des alten Testaments nach seinem prophetischen Theil und geistigen Begriff eine gewisse Harmonie erzeugte, oder dass wenigstens der an sie schreibende Verfasser von diesem höheren, grossartigen Standpunkt ausging.“ Schürer vermuthet in den Lesern Proselyten, giebt also den jüdischen Nationalcharakter derselben auf und sieht in ihnen geborene, wenn auch jüdisch vorgebildete Heidenchristen. Kurzer Hand ist dagegen stets der Versuch von Röth¹¹⁾, Heidenchristen als Leser nachzuweisen, als „seltsam“ abgewiesen worden. Wenn nun aber als Wohnort der Empfänger Jerusalem und Alexandrien unmöglich, Jamnia, worauf Grimm, ohne bis jetzt Unterstützung zu finden, sich gewiesen sieht, unwahrscheinlich ist, wo wäre dann, es sei denn, dass die Gemeinde in Rom, worauf die meisten neueren Forscher sich

1) S. 36. 2) St. u. Kr. 66, S. 97 ff. 3) Jb. 53. S. 414 ff.

4) Z. f. w. Th. 70, S. 30 ff.

5) A. a. O., „Die Empf. sind natürlich Judenchristen.“

6) II. S. 721. St. u. Kr. 6 f., S. 695 f.

7) St. u. Kr. 59, S. 298. Z. f. w. Th. 67, S. 10 f. „Allerdings muss die Gemeinde, an welche unser Brief gerichtet ist, vorwiegend aus Judenchristen bestanden haben oder zum mindesten musste das heidenchristliche Element keinen Gegensatz gegen das judenchristliche gebildet haben.“

8) S. 33 f. 9) S. 612. 10) St. u. Kr. 59, S. 191.

11) Schon 1836.

geeinigt haben¹⁾, entgegen den für mich überzeugenden Gegenbeweisen vieler Gelehrten judenchristlichen Charakters war, wo wäre da die aus dem „Zweck“ des Briefes erschlossene judenchristliche Gemeinde zu finden?

Wenn auch undankbar, so ist es doch oft gut, allgemein angenommene Wahrheiten immer wieder auf ihre Gewissheit zu prüfen, doppelt wenn die Schwierigkeit, sie mit anderen als Wahrheit allmählich sich Geltung verschaffenden Resultaten zu vereinigen, jene Gewissheit erschüttert. Rom die Adresse des Hebräerbriefes; Rom heidenchristlich, die Adressaten des Briefes judenchristlich — diese drei unvereinbaren Thesen verlangen eine erneute Untersuchung jeder derselben. Da mir die beiden ersteren wohl begründet erscheinen, soll zunächst die dritte eine neue Probe bestehen.

Da die Ueberschrift, deren späteren Ursprung und Unverwendbarkeit für Bestimmung der Adresse Wieseler²⁾, Holtzmann³⁾ u. a. genügend nachgewiesen haben, ausser Betracht bleibt, setzen sich die Beweisgründe für jene These aus zwei Reihen zusammen, erstens: einzelne Ausdrücke und Aussprüche im Brief, durch welche die Leser deutlich als Judenchristen bezeichnet sein sollen, und zweitens der Zweck des Briefes, welcher Gemeindeverhältnisse verrathen soll, die nur bei Judenchristen zu denken seien.

1. Die einzelnen Ausdrücke. Die Leser werden ohne nähere Bestimmung mit *ο λαος*, *ο λαος του θεου*, *σπερμα Αβρααμ*, die alten Juden mit *πατερες* bezeichnet (Bleek, De Wette, Köstlin 53. S. 415 ff., Grimm 70. S. 34 f. Dagegen vergl. Hilgenfeld Z. 72 S. 21 f., Wieseler II, 37 ff.). Zur rechten Würdigung dieser Bezeichnungen ist zu bedenken: Der Verfasser ist Universalist, wie 2, 9. 11. 1, 3. 12. 24 etc. deutlich zeigen; er kennt die Briefe resp. die Ausdrucksweise Pauli (Ga. 6, 16. 1 Ko. 10, 18. 2 Ko. 6, 16. Rö. 9, 25) und wohl auch der Apokalypse (8, 4. 21, 3); bald nach ihm finden sich die Aussprüche der universalistischen Briefe 1 Petr. 2, 9 f., Tit. 2, 14; er überträgt mit

1) s. unten. 2) II, S. 22—30. 3) 67, S. 29 ff.

grosser Kühnheit vermöge seiner typologischen Auffassung des alten Testaments specifisch alttestamentliche Begriffe auf die Christen mit völliger Aufgabe der alttestamentlichen Vorstellung, z. B. 13, 11 *οι τη σκηνη λατρευοντες*; 3, 6. 10, 21 *ο οικος του θεου* (vgl. die Ausdrücke *θυσιαστηριον* 13, 10 *εσωτερου του καταπετασματος* 6, 19 u. f. f.). Sollte es nun bei dieser typologisirenden Manier des Verfassers erstaunlich sein, dass er auch die oben zusammengestellten Ausdrücke, ihres alttestamentlichen Sinnes entkleidet, für die neutestamentliche Gemeinde verwendet, zumal da hier durch Paulus dem leichten Verständniss derselben vorgearbeitet war, und da wir sehen, dass bald nachher dieser Sprachgebrauch auch bei nicht typologisirenden Schriftstellern gang und gäbe ist? Stellen wie 5, 3. 7. 27. 9, 7. 11, 25 zeigen, wie den Verfasser die seiner ganzen Ausführung zu Grund liegende Idee, Christus als den neutestamentlichen Hohenpriester darzustellen, darauf führen musste, auch jene Bezeichnung des alttestamentlichen Bundesvolkes auf das durch Christi Priesterthum an seine Stelle getretene neutestamentliche Bundesvolk zu übertragen. So ist denn auch 2, 17. 13, 12 der Ausdruck *λαος* im Zusammenhang mit dem entsprechenden Typus *αρχιερεus* gebraucht; so dass nur 4, 9 *ο λαος του θεου* ohne einen den typischen Gebrauch erklärenden unmittelbaren Zusammenhang steht, wenn wir als solchen nicht die Typologisirung des Sabbat zur neutestamentlichen „Ruhe (*καταπαυσις*)“ ansehen wollen. — Ist aber etwa einem so schöpferisch originellen Verfasser mit Grimm die kleine, fast listige und unehrliche Klugheit, dass er seinem judenchristlichen Leserkreis zu lieb seinen Universalismus, den er inconsequent genug an anderen Stellen doch ziemlich unverblümt zur Schau trägt, verhüllt habe, und damit die grosse Unklugheit, dass er eine der mächtigsten gegen das Judenchristenthum sprechenden That-sachen, die Ausnahme des Christenthums unter den Heiden, nicht für seine Zwecke, wie sie eben jene Gelehrten voraussetzen, verwendet hat, eher zuzutrauen, als die Originalität einer nach Pauli Vorgang kaum mehr kühn zu nennenden Terminologie, die ihm sein ganzer Standpunkt nahe legen musste? — Zum Ausdruck *πατερες* vergleicht Wieseler

mit Recht Rö. 4, 11. 12. 16. 18. 1 Ko. 10, 1. Und musste nicht die paulinische Idee, dass die Christen an die bevorzugte Stelle des Judentums getreten und auf seinen Stamm aufgepropft seien und dass Abraham ein Vater aller Gläubigen sei, nothwendig die Auffassung der alten Juden, besonders der Juden zur Patriarchen- und Prophetenzeit als Väter der Christen hervorrufen? Dies anzunehmen, scheint denn auch Grimm (S. 35) nicht abgeneigt, nur der Ausdruck *σπερμα Αβρααμ* 2, 16 bietet ihm unüberwindliche Schwierigkeiten für die universalistische Auffassung. Auch hier haben wir einen Vorgänger an Paulus Ga. 3, 7. 29. Rö. 4, 11 ff. bes. 16 f. Wenn aber Paulus, der Vorgänger, seine Bezeichnung noch dialektisch rechtfertigen musste, muss es darum ein Späterer auch noch thun, um nicht missverstanden zu werden? Kann inzwischen nicht jener durch Paulus ein für allemal gerechtfertigter Ausdruck in den Gemeinden bekannt und üblich geworden sein? Ja, ist der Ausdruck denn so wesentlich verschieden von seinem Analogon *πατερες*, dass er nicht ebenso wie dieser, schon durch die Verheissungen 1 Mos. 12, 3. 18, 18. 22, 18. 17, 5 ff. (cf. Rö. 4, 17. Ga. 3, 9) gerechtfertigt erschien? (cf. Wieseler, St. u. Kr. 67. S. 696 f.). Der Einwand, den z. B. auch Köstlin und Schmiedel¹⁾ erhob, dass hier, wo das *σπ. Αβρ.* den Engeln gegenübergestellt sei, das erstere, wenn dieser Gegensatz logisch scharf gefasst werden wolle, nicht geistig gefasst werden dürfe, übersieht, dass das geistig gefasste *σπερμα Αβρ.*, d. h. die Christen nicht weniger den Engeln gegenüberstehendes Fleisch und Blut, nicht weniger Menschen, gleich Abraham sind, als das leibliche *σπ. Αβρ.* Im Zusammenhang wird nicht darauf reflectirt, wodurch die Christen *σπερμα* Abrahams, sondern nur darauf, dass sie Abraham wesensverwandt sind, dass sie, in der gleichen Lage wie er, den gleichen Ausweg wie er gesucht haben. Der vorhin schon zurückgewiesene Gedanke aber, der Verfasser hebe seinen judenchristlichen Lesern zu Liebe trotz seines principiellen Universalismus nur das *σπ. Αβρ.* als Gegenstand

1) „*Quae intercedat ratio interdoctrinam epistolae ad Hebraeos missae et Pauli Ap. doctrinam.*“ Habilitationsschrift 1878, S. 23 f.

der Erlösung hervor, ist hier doppelt bedenklich, da hier, wo es sich um eine von den Lesern völlig abstrahirende Erörterung des Werkes Christi handelt, diese Beschränkung der Erlösung nur im Sinne eines ernstlich gemeinten Partikularismus verstanden werden könnte (Vgl. Wies. II 41).

Aber auch Schmiedels Versuch¹⁾, die Incongruenz, dass ein universalistisch gesinnter Christ „*judaisticam opinionem de populo dei retinuit*“, daraus zu erklären, dass er obwohl auf des Paulus Schultern stehend, doch nie seine Gedankengänge innerlich sich ganz angeeignet hatte, will hier nicht zutreffen, wo es sich nicht um paulinischen Gedanken, sondern um einen paulinischen Terminus handelt. Ueberdies war eben dies das Wesen des Universalismus, dass man die Christen als solche für das Volk Gottes ansah; und wer Universalist war, konnte nicht mehr in judaistischem Sinne diesen Terminus brauchen, ohne im Kernpunkt seiner These sich selbst zu widersprechen.

Somit beweisen alle diese Bezeichnungen der durch Christum Erlösten so wenig einen judenchristlichen Leserkreis, als einen Partikularismus des Verfassers. Höchstens dürften sie dafür sprechen, dass die Zeit, in der Paulus diese Bezeichnungen der Christen schuf und vertheidigen musste, schon länger vorüber ist und man sich an dieselben gewöhnt hatte, so wie zur Entstehungszeit von 1 Petr. und Tit. —

„Christus ist gestorben *εις απολυτρωσιν των επι τη πρωτη διαθηκη παραβασεων*.“ Diese Zweckbestimmung (9, 15) soll nach Ritschl (S. 94) eine Abstufung von der anderen *υπερ παντος* (2, 9) sein, veranlasst durch das beschränktere Gebiet, das Schreiber wie Leser zunächst interessire, und so beweisen, dass die letzteren geborene Juden sind. Der Schluss ist fein; aber die Voraussetzung, nämlich die Veranlassung des Ausdrucks, wie sie Ritschl bestimmt, nicht bewiesen. Im Zusammenhang handelt es sich um eine vergleichende Schätzung der neuen und der alten Stiftung (Vgl. Wieseler II, 37, Anm. 1). Der Gedanke ist: Hatte die erste Stiftung den Zweck des *αγιαζειν* (v. 13), so hat

1) a. a. O. S. 24.

sie dies so wenig erreicht, dass sie im Gegentheil *παράβασις* hervorgerufen hat (daher *ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ*), und dass auch für sie und trotz ihr eine neue Stiftung nöthig war, um eine *ἀπολυτρώσις* dieser *ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων* möglich zu machen. Somit erklärt sich der Ausdruck völlig als veranlasst durch den Zweck des Abschnittes, die alte und neue Stiftung zu vergleichen, was in ihm am kürzesten und prägnantesten geschah. Dass die Leser selbst an jenen *ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεις* Theil hatten, ist nicht gesagt. Vielmehr fällt gerade auf, dass der Verfasser v. 14, wo er ganz allgemein von der reinigenden Kraft des Blutes Christi redet, seine Leser mit *ὕμεις* anredet, in der unmittelbaren Umgebung aber, v. 13 und 15, wo der Vergleich mit der jüdischen Stiftung ausgeführt ist, diese Anrede unterdrückt ist, und an ihre Stelle die dritte Person tritt, *οἱ κεκοινωνημένοι* und *οἱ κεκλήμενοι*. Liest man die drei Verse mit Beachtung dieses Wechsels im Zusammenhang, so wird man sich des Eindrucks nicht erwehren können, dass es dem Verfasser unmöglich war, in v. 13 und 15, so wie in v. 14 seine Leser anzureden, eben weil sie nicht, wenigstens nicht alle, unter die dort besprochenen Rubriken fielen. —

6, 1 wird zu den Anfangsgründen des Christenthums die *μετανοία ἀπο νεκρῶν ἐργῶν* gerechnet; 9, 14 dem Blut Christi zugetraut, das Gewissen der Leser zu reinigen (*καθαρίζων*) *ἀπο νεκρῶν ἐργῶν εἰς τὸ λατρεῖν θεῷ ζῶντι*. Die *νεκρά ἐργα* sind in der letzteren Stelle dem *θεῷ ζῶν* gegenübergestellt, wie in der ersten Stelle an die *μετανοία ἀπο νεκρῶν ἐργῶν* unmittelbar die *πίστις ἐπὶ θεῷ* gereiht wird. Der *θεῷ ζῶν* ist aber der Gott des alten Bundes, im Gegensatz zu den heidnischen Göttern: Jos. 3, 19. 1 Sam. 17, 26. 36. 2 Kön. 19, 4. Röm. 9, 26. 2 Kor. 6, 16 (vgl. 15). 1 Thess. 1. 9. Ap.-Gesch. 14, 15. Angenommen nun, die *νεκρά ἐργα* bedeuteten jüdische Gesetzeswerke, so wäre für Judenchristen, die eben mit ihren Werken ihrem, dem lebendigen, Gott in seinem Sinn zu dienen überzeugt waren, dieses unbewiesene in Gegensatzstellen von beidem nur eine unverständliche Behauptung, deren Recht erst zu beweisen der Verfasser ihnen schuldig war. Wie hätte der Verfasser aber gar sich selbst

widersprochen, wenn er, dessen ganzes Schreiben den Zweck haben soll, die Judenchristen von ihrem jüdischen Kultus abzubringen, 6, 1 dazu auffordern würde, die Lehre von der Abkehr von den Werken jenes Kultus bei Seite zu lassen.¹⁾ Was für einen Sinn endlich sollte es haben, diesen nach des Verfassers Meinung sittlich indifferenten Werken gegenüber zu der sittlichen Bewegung der *μετανοια* zu mahnen oder ihnen gegenüber gar von einem Bedürfniss zu reden, dass das Gewissen von ihnen „gereinigt“ werde? Es könnte sich ihnen gegenüber nur um ein „Befreien“, nicht um ein „Reinigen“ handeln. Uebrigens hat Köstlin (54, S. 469ff. Anm.) die Unmöglichkeit der Fassung der *νεκρά έργα* im Sinn von Gesetzeswerken so überzeugend nachgewiesen, dass nichts beizufügen bleibt, wenn sie auch von Delitzsch, Wieseler (I, S. 56), Lünemann (z. d. St.), Hilgenfeld (Einl. 367) noch festgehalten wird. Die alleinmögliche Fassung „sündliche Werke“ haben Riehm (568 f.), Ritschl, (St. u. Kr. 66, S. 95 f.) Kurtz (z. d. St.) treffend nachgewiesen. Die sündlichen Werke sind „todt“, weil sie nicht gethan sind „*εν θείω ζώντι*“. Eine Parallele bildet Joh. 3, 21, wo „*οτι εν θείω εστιν εργασμενα*“ den Gegensatz zu *εργα ποιηρα* in v. 19 darstellt. Also ist auch in diesem Ausdruck nichts angedeutet über die vorchristliche Nationalität der Leser. —

Nun bleiben nur noch die zwei Stellen 9, 10 und 13, 9—13, auf die sich die Vertheidiger des judenchristlichen Charakters der Leser berufen könnten. Die erstere Stelle würde an sich nur unter der Menge der Stellen aufzuzählen sein, in denen der Verfasser die Geltung des mosaischen Gesetzes bespricht und woraus die Gelehrten schlossen, dass die Leser von Geburt diesem Gesetz nahe gestanden haben mussten, wenn nicht Ritschl (Alt. Kirche S. 163. St. u. Kr. 66, S. 100 f.) sie zur Begründung seiner Ansicht verwendet hätte, dass die Leser sogar noch zur Entstehungszeit des Briefs dem Gesetze anhängen. Er sagt nämlich: „An dieser Stelle ist nur von den Opfern, nicht von den anderen Gewohnheiten ausgesagt, dass sie bis zur Zeit der Verbesserung, d. h. bis auf

1) vgl. Kurtz z. d. St.

Christus auferlegt seien. . . . Nach Massgabe der von ihm befolgten typologischen Methode musste man auch erwarten, dass er das Gegenbild von Beschneidung, Reinigung, Enthaltung von unreiner Speise im Christenthum nachgewiesen haben würde, wenn er jene jüdischen Uebungen aus dem Kreise des christlichen Lebens ebenso verbannen wollte, wie die Opfer.“ Aber erstlich ist hier die Voraussetzung unbewiesen, dass es sich bei den Lesern erst noch um die Verbannung jener Gewohnheiten handelte; vielmehr soll ja eben dies erst bewiesen werden. Zweitens macht die Stelle selbst viel eher wahrscheinlich, dass jene Gewohnheiten von den Lesern schon überwunden waren. Auf sie, als auf den Opfern völlig analoge Dinge, scheint sich der Verfasser zu berufen; von ihnen scheint er als anerkannt vorauszusetzen, dass sie als *δικαιώματα σαρκος* nur *επιχειμένα μέχρι καιρου διορθώσεως* sind, und ihnen stellt er nun die Opfer gleich. Was für einen Sinn soll denn die Anführung dieser drei weiteren Sitten haben? Der einzig denkbare ist der, dass er sie auch unter die *δικαιώματα σαρκος* und somit auch unter die Bestimmung *επιχειμένα μέχρι κ. δ.* subsummirt. Und was für einen Grund kann denn der Verfasser zu ihrer Herbeiziehung haben, als dass er durch diese Analogie den Lesern seine Beurtheilung des Opferkultus plausibler machen konnte, weil sie über jene drei Punkte schon länger im Klaren waren? Gegen den Versuch Ritschl's überhaupt, in den Zwecken des Verfassers zwischen einzelnen Gesetzesbestimmungen zu unterscheiden (wie er zu 7, 11—18 sagt, dass von einer Aenderung des mosaischen Gesetzes nur die Rede sei „sofern das alte Priestergesetz durch das Priesterthum Christi tatsächlich ungültig gemacht worden ist“¹⁾) und zu v. 13, 10—12, dass „des Verfassers Beweis der Ungültigkeit der Opfergesetze für seine Leser nicht so gemeint sei, dass er auch die andern Ordnungen der Beschneidung, der Reinigung u. dgl. aufgegeben wissen wolle“²⁾) ist zu bemerken, dass die Aussprüche 7, 12 (*μεταθεσις του νομου*), 7, 18 (*αθέτησις της εντολής*),

1) Altk. K., S. 163f.

2) St u. Kr., 1867. S. 98.

19. 8, 13. 9, 1 (*ειχε μεν ουν και η πρωτη [διαθηκη] δικαιωματα λατρειας*, wozu doch gewiss alles 9, 10 Genannte gehört) in ihrer Kürze so allgemein und principiell lauten, dass es unmöglich ist, ihrer Allgemeingeltung durch den Einwand zu entgehen: „es ist eben nicht direkt ausgesprochen, was direkt ausgesprochen werden musste, wenn es gesetzestreue (aber dieser Charakter der Leser soll ja hiedurch eben erst bewiesen werden!) Judenchristen von der mosaischen Sitte abbringen sollte.“ Ferner hat aber Ritschl bei seiner Hypothese nicht genügend beachtet, wie sehr in der Anschauung jener Zeit das Gesetz ein untheilbares Ganze, ein Organismus war, dem gegenüber es sich nur um Entweder-Oder, nicht um Theils-Theils handeln konnte (vgl. ebensowohl Gal. 5, 3 als Mt. 5, 18f. als Jak. 2, 10).¹⁾

Betreffend 13, 9—13 kann zunächst als erwiesen vorausgesetzt werden, dass es sich dort nicht um Opfermahlzeiten, sondern um Speisegebote handelt.²⁾ Der typologische Beweis dafür, dass für den Christen Speiseregeln keine Geltung haben, ruht auf dem Resultat der früheren Auseinandersetzungen, dass Christus das Sühnopfer der neuen Stiftung sei; bei Sühnopfern aber schliesst das Gesetz jede Speisebestimmung aus. Ebenso der Nachweis des letzteren, wie das Bedürfniss, durch eine neue Analogie gelegentlich nachzuweisen, dass seine Thesis „Christus vertritt das Sühnopfer des Gesetzes“ richtig sei, führt ihn auf die geschichtliche Erinnerung, dass Christus ausserhalb des Thores litt (vgl. die Konjunktionen *γαρ* bei v. 11 und das nachtragende *διο* v. 12). Daran knüpft der unermüdliche Allegoriker mit neuer typologischer Verwendung der letzteren Thatsache die Mahnung an seine Leser: *τοιωνν εξερχωμεθα προς αυτον εξω της παρεμβολης του ονειδισμου αυτου φεροντες*. — Wer den Ausdruck *εξερχωμεθα* wörtlich nimmt, muss Ritschls Meinung vom ungebrochenen Judenchristenthum der Leser

1) Vgl. auch Wieseler, St. u. Kr. 1867, S. 704ff. Holtzmann, Z. f. w. Th. 1867, S. 20f.

2) Vgl. Holtzmann, Z. f. w. Th. 1867, S. 23: „Die Bemerkungen von Delitzsch S. 674f. gegen die Auslegung von Opfermahlzeiten treffen ihr Ziel.“

Recht geben. Da diese aber, wie eben gezeigt, unmöglich ist, muss man auf eine das Wort pressende Benutzung desselben verzichten und es nur durch die Vorstellung in v. 12 veranlassen denken. Dann beweist es aber überhaupt nichts mehr für den augenblicklichen, geschweige den früheren Stand der Leser in Beziehung aufs Judenthum; sondern der Schwerpunkt des Gedankens liegt auf dem Participialsatz, durch den der Verfasser auf die Lage der Christen (10, 33. vgl. 12, 26) hinweist; und der Gedanke ist: statt dass Ihr Euch anlehnet an jüdische Gewohnheiten, stellt Euch frei hin in die Welt, wenn Ihr auch dadurch Schmach auf Euch zieht.

2. Der Zweck des Briefes. Haben wir im Briefe keinen Ausdruck gefunden, der eine direkte Aussage des judenchristlichen Charakters der Leser enthielte, so bleibt die Möglichkeit offen, aus dem Zustand der Gemeinde, wie ihn uns der Zweck des Briefes erschliessen lässt, zu erkennen, dass sie einen judenchristlichen Charakter hatte. Der Schluss, der hier gemacht wird, lautet: der Brief bekämpft judaistische Neigungen; hieraus ist auf einen judenchristlichen Charakter der Leser zu schliessen. Nur darüber ist man nicht einig, ob die Leser in Gefahr stehen, nur in's Judenchristenthum, oder aber in's Judenthum abzufallen. (Das Letztere vertritt Grimm gegen Wieseler und Holtzmann mit der Begründung (S. 39), dass „die starke Aeusserung des Verfassers über die Abgefallenen in 10, 29 nun und nimmermehr auf einen Abfall zum Judenchristenthum passt“; womit er gewiss Recht hat; ob es sich aber darum nothwendig um einen Abfall zum Judenthum handelt?) In den bisherigen gelehrten Untersuchungen dieser Frage fällt das Fehlen jeglichen Beweises des Ausgangspunktes auf; dass die Bekämpfung judaistischer Neigungen der Zweck des Briefes sei, wird überall als selbstverständlich vorausgesetzt, z. B. bei Köstlin 53. S. 414: Der Brief „bekämpft von Anfang bis zu Ende eine nur bei ehemaligen Juden denkbare Anhänglichkeit an das mosaische Gesetz, an das levitische Priesterthum und an den Tempelkultus“. Wieseler (II. S. 11): „Der Brief kann, da er zum Hauptthema die Unvollkommenheit des

mosaischen Gesetzes und namentlich seines Opferkultus und ihre Abschaffung durch Christum macht und vor dem Abfall in den alttestamentlichen Opferdienst warnt, nur an eine oder mehrere Gemeinden, welche vorwiegend aus Judenchristen bestanden, gerichtet sein.“ Vgl. S. 21, wo eine Menge Stellen angeführt sind, in denen von dem Vorheraufgestellten nichts zu finden ist. Ebenso S. 32ff. Häufig werden völlig unbewiesene vermeintliche Thatsachen über die Gemeinde jenen Behauptungen über die ihr drohenden Gefahren zu Grund gelegt, z. B. bei Riehm S. 33f.: „die Leser nehmen fortwährend an dem Tempelkultus Theil“; sie „erwarteten ebensosehr als die ungläubigen Juden von dem levitischen Priesterthume und den gesetzlichen Opfern die Vermittelung der Sündenvergebung“ u. s. w. Ritschl (St. u. Kr. 1866. S. 90) redet von der „Hinneigung eines Theils der Leser zur Begehung von jüdischen Opfermahlen, deren Widersinnigkeit für die Christen nachzuweisen der ganze Zweck des Briefes sei“. Ebenso wird häufig aus jener Voraussetzung heraus eine einzelne Stelle kommentirt, um dann aus ihr die Voraussetzung als Schluss zu ziehen. Allgemein geschieht dies z. B. mit der Mahnung [10, 25], die Versammlungen nicht zu verlassen, wo stets als Grund Theilnahme am jüdischen Gottesdienst angenommen wird ohne jegliche Begründung im Zusammenhang. Die instruktivsten Beispiele liefert Hilgenfeld's Uebersicht über den Briefinhalt [Z. 72]: „Der Verfasser schreibt also an Leute, welche die christliche Gottesoffenbarung nicht genug beherzigten. Offenbar, weil sie noch zu sehr an dem durch Engel verkündigten Gotteswerke der Gesetzesreligion hingen.“ Woraus wird dies offenbar? Etwa aus dem Gedankengang 2, 2f.? „Das ‚Bekenntniß‘ [3, 1] weist darauf hin, dass diese Hebräer ermahnt werden mussten, dem Christenthum treu zu bleiben und nicht wieder in den Mosaismus zurückzufallen.“ Soll das Letztere etwa durch die ausdrückliche Anerkennung der Treue des Moses [3, 2] abgewehrt werden? „Was diese Hebräer zum Abfall von dem lebendigen Gott [3, 12] zu verführen droht, ist nichts anderes als das Judenthum.“ Betet denn das Judenthum nicht den „lebendigen Gott“ an? u. s. w. – Es erübrigt also

trotz des allgemeinen Konsensus der Gelehrten noch, vorerst zu untersuchen, ob wirklich der Zweck unseres Briefes ist, die Leser vom Rückfall ins Judenthum (oder Judenchristenthum) abzuhalten, da hierauf die Annahme ihres judenchristlichen Charakters sich stützen muss. Da und dort begegnen uns denn auch Aussprüche, welche zu einer anderen, wie uns dünkt, richtigen Auffassung des Briefs hinführen. So ist je die erste Hälfte der vorhin angeführten Sätze Hilgenfeld's gewiss richtig; so erkennt Delitzsch (Z. f. luth. Th. u. K. 1840, S. 283 ff.) wenigstens das Negative richtig, dass „nirgends im Briefe der Besuch des Tempels oder die Beobachtung jüdischer Satzungen als das Wesentliche der Verleugnung Christi erscheine, vor welcher er warnt“, und dass „überhaupt auf die Frage, ob die Leser selbst sich für noch gebunden an das jüdische Gesetz halten sollten oder nicht, nur 13, 9 in sehr indirekter Weise Bezug genommen wird“. Positiv spricht er richtig von dem Zweck des Verfassers, „die Erhabenheit der neutestamentlichen Gottesoffenbarung über die alttestamentliche darzulegen“. Wieseler (St. u. Kr. 1867. S. 70) sagt gut: „Abgesehen von einzelnen, die judaisirende Neigung zeigen — 10, 25. 12, 13. 15. (in welchen Stellen freilich dies keineswegs bezeugt ist) 13, 9. — verlangt der Verfasser von den Lesern keine Umkehr vom Judaismus, wohl aber Beharren in dem, was sie bereits haben, sie sollen den Anfang der Zuversicht bis zum Ende fest behaupten u. dgl. (3, 14. 6, 11. 12, 4, 14. 10, 23 u. ö.).“ Ganz richtig charakterisirt Lipsius (Art. „Gnosis“ in Schenkel's Bibell.): „Man merkt es dieser Darstellung an, dass sie weniger eine Lösung dringender praktischer Fragen bezweckt, als vielmehr eine theoretische Würdigung der alttestamentlichen Religionsform. Indem der Verfasser das Gesetz fast lediglich als Kultusinstitut in Betracht zieht, nimmt er keineswegs Bezug auf die praktische Frage nach dem Verhältniss seiner Leser zum Tempelkultus — sonst würde er schwerlich statt vom Tempel immer nur von der sicher der Vergangenheit angehörenden Stiftshütte geredet haben —, sondern er will sich mit seinen Lesern über das Verhältniss von Judenthum und Christenthum principiell auseinandersetzen. Das prak-

tische Interesse, welches ihm den Anlass zum Schreiben bot, liegt also jedenfalls nicht dort, wo man es gemeinhin sucht, in dem Rückfall seiner (vermeintlich palästinischen) Leser zum jüdischen Tempeldienst, welcher vielmehr, wenn nicht alles trügt, für den Verfasser schon in der Vergangenheit liegt.“ —

Der Brief nennt sich einen *λογος παρακλήσεως* 13, 32. Ziehen wir denn zuerst die Stellen in Betracht, in denen diese Ermahnungen selbst ausgesprochen sind, um sodann den Unterbau jener Ermahnungen, aus dem sich nur mittelbar etwas für unsere Frage schliessen liesse, genauer zu erwägen. Hiebei sei c. 13, als der ohne inneren Zusammenhang mit dem Hauptgedanken des Briefs stehende Schlussabschnitt, zuerst absolvirt. Er enthält lauter einzelne, unter sich nicht zusammenhängende Ermahnungen, wie sie in ähnlicher Weise wohl jeder Gemeinde nahe gelegt werden mussten. Für unsere Frage nach dem Zweck des ganzen Briefes können diese darum nicht unmittelbar verwerthet werden, wenn wir auch bemerken, dass manche Züge der Gemeinde, die sich aus ihnen erkennen lassen, schon im Haupttheil angedeutet waren, wie v. 3 (cf. 10, 32 — 12, 29) v. 4 (cf. 12, 16), v. 7f. (deutet an, dass Abfall vom erlernten Glauben in der Gemeinde zu befürchten stand, wie viele Stellen früher). Nur in v. 9ff. wollte Ritschl „die letzte praktische Spitze der neuen Lehre des Verfassers vom Hohenpriesterthum Christi“ erkennen. Aber dann stünde diese Warnung doch nicht hier unter den wie ein Anhang aneinandergereihten verschiedenartigsten Mahnungen, sondern gewiss in dem paränetischen Abschnitt, der jene Lehrentwicklung selbst abschliesst, 10, 19 — 31. Wären gar die Speisegesetze alteingebürgert und in der jüdischen Nationalität der Leser natürlich begründet gewesen, so hätte der Verfasser doch mit viel mehr Nachdruck und Ausführlichkeit sie behandeln müssen. So wenig man aber aus 1 Kor. 8. Röm. 14. Kol. 2, 6 auf das Judenchristenthum jener Gemeinden im eigentlichen Sinn des Worts schliessen darf, so wenig aus der Mahnung Hebr. 13, 9 auf das Judenchristenthum der Empfänger des Hebräerbriefs. Ebenso ist der Ausdruck *θυσία* in dem v. 15f. gebrauchten

Sinne durch das alte Testament und durch die urchristliche Terminologie so eingebürgert, dass aus ihm auf Opferneigungen der Leser nichts geschlossen werden kann. — Was nun die Mahnungen des Haupttheils c. 1—12, die allein mit Sicherheit auf die wesentlichen Eigenthümlichkeiten der Gemeinde schliessen lassen, betrifft, so sollen sie nach allgemeiner Annahme vor Abfall zum Judenthumb oder Judenthum warnen. Fest steht, dass es sich um die Gefahr des Abfalls vom Christenthum handelt, denn alle Ermahnungen zielen darauf ab, die Leser im Christenthum festzumachen. Aber in keiner Stelle ist angedeutet, dass das Motiv zum Abfall judenchristliche Neigungen, oder dass das Ziel des Abfalls das Judenthum sei. 2, 1 ist von *παράρρηται* als Gefahr die Rede, dessen positive Kehrseite nach v. 3 *οὐκ ἐκφυγεῖν* ist. Als Form des Abfalls ist 2, 3 *ἀμελεῖν τηλικαυτῆς σωτηρίας*, womit in keiner Weise angedeutet ist, was solches *ἀμελεῖν* veranlasse oder worin es sich zeige. Auch aus dem Ausdruck der Mahnung *προσεχεῖν τοῖς ἀκουσθεῖσιν* 2, 1 ist über die Art der Vernachlässigung nichts zu entnehmen. Nicht anders ist es mit den übrigen Stellen 3, 7—4, 13, besonders 3, 12f. 4, 14 u. 16. 6, 11 (cf. 3, 14). 18. 10, 22. 23. 25. 29. Viele dieser Stellen nämlich scheinen im Gegentheil völlig dagegen zu sprechen, dass Ursache oder Richtung des Abfalls Judaismus gewesen sei. *Ἀποστῆναι ἀπο Θεοῦ ζώντος* 3, 12 ist keineswegs der passende Ausdruck für Abfall zum Judenthum, da auch das Judenthum den *Θεὸς ζών* verehrte, ebensowenig als gegenüber dem Judenthum „*λατρεῖν Θεῷ ζώντι*“ eine richtige Charakteristik des Christenthums wäre (9, 14), man müsste denn beim Verfasser Ansätze marcionitischer Gnosis voraussetzen. Die 6, 1f. unter dem Begriff *τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ Θεοῦ* (5, 12) oder *ο τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος* (6, 1) zusammengestellten Lehrpunkte, von welchen der Verfasser, ohne Zweifel auf Grund der Abfallsneigungen der Leser, sagt, dass sie dieselben von neuem zu lernen nöthig hätten (5, 12), enthalten lauter Lehren, die nicht sowohl das Christenthum vom Judenthum, sondern beide vom Heidenthum unterschieden. Macht dies nicht im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass die Leser zum Judenthum

abzufallen im Begriff standen, da in diesem Fall doch gewiss grundlegende Unterscheidungslehren von Judenthum und Christenthum als *ο της αρχης του χριστου λογος* aufgezählt und die Leser im Gegentheil als fest in den 6, 1f. aufgestellten Lehren, wenigstens in ihrer jüdischen Modifikation, vorausgesetzt wären? 10, 26 ist aber *εκουσιως αμαρτανειν*, was sehr wahrscheinlich noch zum letzten Mal die Gefahr, in der die Leser stehen, zeichnen soll, doch gewiss keine glückliche Bezeichnung für den Abfall von Judaisten zum Judenthum, worin die Abfallenden keine Sünde, jedenfalls keine bewusste (*εκουσιως*) Sünde sehen konnten, wodurch sie sich vielmehr noch mehr vor Sünde zu sichern hofften. So haben wir also keine Stelle gefunden, in der deutlich von Abfall zum Judenthum oder judaistischen Neigungen die Rede wäre, dagegen sind uns mehrere Ausdrücke begegnet, die sich bei dieser Voraussetzung nicht erklären lassen, jedenfalls aller Schärfe entbehren würden. In vielen Stellen aber finden wir deutlich als Ursache, wie als Wesen des Abfalls sittliche Schwäche angegeben. Ist als wesentliche Gabe des Christenthums die Befreiung von der Sünde (9, 14. 10, 22) hervorgehoben, so ist daraus nicht zu schliessen, dass die Leser solche im Judenthum suchten (Riehm S. 33), sondern dass sie solche bedurften und gering achteten. Denn ebenso tritt an anderen Stellen deutlich hervor, dass die Leser in Sünden befangen waren: 10, 29. 3, 12. (*καρδια πονηρα*) (vergl. v. 17 *αμαρτησαντες* und v. 18 *απειθισαντες* als die wesentlichen Züge im Vergleichungsbild), und das Ende dieses Sündenlaufs, das Ziel des Abfalls wird darum mit sittlichen Begriffen bezeichnet: 3, 12f. 6, 6. 20, 29. *απατητης αμαρτιας* (3, 12) aber ist gewiss kein Ausdruck für solche, die, gerade um Sündenvergebung zu erlangen, zu den jüdischen Opfern und und Reinigungen sich wenden. Mit *αναστανουντες τον υιον του θεου και παραδειγματιζοντες* können doch solche ebensowenig bezeichnet werden; denn bloss mit dem Eintritt in's jüdische Gesetzeswesen begeht man doch nicht solche Sünde, wird man doch nicht ein *αματωλος*, wie diejenigen waren, welche Jesum kreuzigten (12, 3). Die Ausdrücke 10, 29 sind aber nicht nur zur Bezeichnung von Judenchristen, sondern

auch von Juden zu stark; namentlich *ενυβριζειν* ist deutlich ein sittlicher Begriff. Die sittliche Schwäche der Gemeinde verrathen endlich die Mahnungen zum *λατρευειν θεω ζωντι* (9, 14) und zum *παροξυσμος αγαπης και καλων εργαων* 10, 2ff., wovon das letztere eine ungeschickte Mahnung war an solche, die eber zu der Religion der Werke zurückzukehren im Begriff standen. Dass die Leser in sittlicher Beziehung Hilfe brauchten, zeigt endlich die Hervorhebung der *βοιθεια* als Segen des Christenthums; denn nach 2, 18 bedürfen der *βοιθεια* die *πειραζομενοι*; nach 5, 15 aber hat *πειραζεσθαι* in unserem Zusammenhang sittliche Bestimmtheit (daher „χωρις αμαρτιας“). Fassen wir aber noch die Spitzen der Mahnungen selbst zusammen, so zielen sie alle auf nichts anderes, als darauf, die Leser am Christenthum festzuhalten so verschieden der Wortlaut ist: *κατεχειν την αρχην της υποστασεως μεχρι τελους βεβαιαν* (3, 14); *ενδεικνυσθαι σπουδην προς την πληροφοριαν της ελπιδος αχρι τελους*; (6, 11) *κατεχειν την ομολογiam της ελπιδος ακληνη* (10, 23), *κρατειν της ομολογιας* (4, 14); *κρατειν της προκειμενης ελπιδος* (6, 18); *προσερχεσθαι μετα παρησιας τω θρονω της χαριτος* (4, 16); *εχοντες παρησιαν προσερχεσθαι μετα αληθινης καρδιας εν πληροφορια πιστεως* (10, 19 und 22).

Es handelt sich also um die Gefahr abzufallen vom Christenthum, von der Fülle des Glaubens und Hoffens, von dem Vertrauen des Herankommens zum Gnadenthron, von dem Bekenntniss — und von den Versammlungen selbst, wie dies schon bei Einzelnen Brauch geworden ist (10, 25). An sich würde zur Erklärung dieser Situation die eingerissene sittliche Laxheit genügen, die überall als in enger Verbindung mit dem drohenden Abfall stehend durchblickt. Nun aber erhalten wir sogar im 2. Haupttheil des Briefs 10, 32 bis 12, 29 noch klar genug ein anderes Motiv, das zum Abfall zu verleiten geeignet war, nämlich die Verfolgungen. —

Es ist zuerst nachzuweisen, dass der bezeichnete Abschnitt ein zusammenhängendes Ganze bildet, das um den Grundgedanken der Verfolgungen sich gruppirt: Die Erinnerung an einen früheren Verfolgungszustand 10, 32—34, an die sich die Mahnung: *μη αποβαλητε ουν την παρησιαν*

υμων (v. 35) knüpft, kann nur darin seinen Grund haben, dass die gegenwärtige Lage jener ähnlich ist. Darum ist den Lesern *υπομονη* nöthig (v. 36); darum versichert sie der Verfasser, dass sie nicht *εις απωλειαν*, sondern *εις περιποιησιν ψυχης* bestimmt seien (v. 39); darum liegt die Gefahr der *υποστολη*, des feigen Rückzuges, nahe (v. 39); darum müssen sie darauf hingewiesen werden, dass die *πιστις* gerade jene *περιποιησις ψυχης* wirkt, dass *ο δικαιος εκ πιστεως ζισεται*. Es kann nach der Verwendung dieses Prophetenwortes in v. 39 kein Zweifel sein, dass darin nicht *δικαιος* premirt wird, sondern der Verfasser daraus nur den Zusammenhang von *πιστις* und *ζωη* erweisen will, dass also die paulinische Verwendung des Satzes hier völlig bei Seite bleibt (Paulus hätte v. 39 geschrieben „*πιστεως εις δικαιοσυνην*“). So sind denn auch die Beispiele c. 11 nach dem Gesichtspunkt gewählt, den Zusammenhang von Glauben und Leben zu zeigen in den verschiedensten Lagen: Abel, der getödtete, lebt noch: er redet. Henoch sah den Tod gar nicht. Noah wurde aus dem Verderben gerettet. Abraham, der fortging aus der Heimath, ohne zu wissen wohin, erhielt eine ewige Stadt. Sarah gebär noch aus ihrem todten Leibe Leben. Isaak wurde aus dem Tode dem Abraham zurückgegeben. Isaak, Jacob und Joseph spenden Segen in ihrer Todesstunde. Bei der Auswahl der Ereignisse aus dem Leben des Moses ist dieser Gesichtspunkt von selbst deutlich. Der Glaube bewahrt vor dem Tod und führt in's Leben. Auf welches Gegenbild aber alle diese Vorbilder hinausdeuten, zeigt die summarische Ergänzung der Beispiele v. 32 ff.: es handelt sich um Todesgefahren und -leiden, und dabei um ein *μαρτυρησθαι δια της πιστεως*, das ein Unterpfand des *τελειωθηναι* ist (v. 39 f.). Auf diese Wolke von Zeugen dafür, dass der Glaube vor dem Tode bewahrt und Leben wirkt, verweisend, kann der Verfasser mit neuer Zuversicht die c. 10, 32 ff. begonnene Ermahnung zum Ausharren fortsetzen, indem er jenen Zeugen v. 2 f. noch Jesum selbst beifügt und v. 4—11 das Leiden unter den Gesichtspunkt göttlicher Erziehung stellt. Bemerkenswerth ist hierbei, in welchen Zusammenhang der Verfasser das Leiden mit der Sünde

stellt, wie klar es ihm ist, dass eben die sittliche Laxheit im Leben der Christen daran schuld ist, dass diese jetzt der Verfolgung nicht Stand halten können, so dass die beiden Ermahnungen, gegen die Sünde zu kämpfen und den Verfolgungen Stand zu halten, immer in einander spielen: 12, 1 u. 4. Freilich schliessen Holtzmann und Kurtz daraus mit Unrecht, dass *ουπω μεχρις αιματος αντικατεστητε* auf den sittlichen Kampf sich beziehe; die Participialbestimmung: *προς την αμαρτιαν ανταγωνιζομενοι* allerdings drückt den letzteren aus, das Hauptverbum aber den damit in engster Correlation stehenden Märtyrerkampf, um den es sich im ganzen Zusammenhang handelt, wie denn auch dieser allein in der folgenden Auseinandersetzung unter *παιδια* verstanden sein kann, also auch hier zum Ausdruck gelangt sein muss. *ουπω μεχρις αιματος* geht an die lebenden Leser, mit denen es der Verfasser allein zu thun hat, beweist also nichts für den Grad der früheren Verfolgung. Ein „Vorwurf“ liegt aber keineswegs „unverkennbar“ in der Stelle (Kurtz z. d. St.), sondern eine warnende Mahnung. Wenn ihr jetzt schon lass werdet, wie soll es erst dann gehen, wenn der Kampf bis auf's Blut sich steigert! Bedenkt, Ihr habt noch nicht Stand gehalten bis zum Blut! Ueber den Zusammenhang der Sünde mit der Abfallsneigung, der hier vorausgesetzt ist, sagt Kurtz z. d. St. gut: Die Leser haben „mit allem Ernste gegen die eigene Sünde zu kämpfen, die durch Verheissung von Genuss, Wohlleben, Behaglichkeit, Ehre und Reichthum sie zum Abfall vom Glauben verlockt. Denn jede Sünde, welcher Art sie auch sei, lockert das Band der Gemeinschaft mit Christo und führt schliesslich, wenn sie nicht bekämpft und überwunden wird, zum Abfall vom Glauben und zum Verlust des Heiles“. Mit genauerem Eingehen auf den durch die Verfolgungsleiden herbeigeführten augenblicklichen Zustand der Leser setzt v. 12—17 die Ermahnung fort. Im Anschluss an alttestamentliche Worte redet der Verfasser von erschlafften Händen und schlotternden Knien und hinkenden Füßen. Hier soll *χωλον* 12, 13 ohne Weiteres solche bezeichnen, die zwischen Judenthum und Christenthum hinkten (Wies. Del. u. s. w.), wogegen Kurtz z. d. St. mit Recht her-

vorhebt, dass 1 Kö. 18, 21, worauf jene sich berufen, der Sinn des Schwankens nach zwei Richtungen erst durch die ausdrückliche Bestimmung *ἐπ' αἰφροτεράις ταις ἰγνυαῖς* dem Begriff des Hinkens beigefügt wird. *Χωλος* bedeutet lahm oder hinkend, wobei schlechte Wege doppelt schädlich sind. Diese Lahmheit ist die natürliche Folge der Leiden und ein Bild für die Energielosigkeit der Leser den letzteren gegenüber. Die weitere Mahnung v. 14, den Frieden zu verfolgen *μετα παντων*, verräth, dass die Leser bitter und gehässig zu werden begannen, statt das Leiden in Geduld zu tragen (vgl. den ganz ähnlichen Zusammenhang der ähnlichen Mahnung Rö. 12, 18 mit v. 17 u. 19), und verlangt seine Erklärung keineswegs aus einem gespannten Verhältniss zwischen judenchristlichen und heidenchristlichen Parteien innerhalb der Gemeinde, in welchem Falle eher *μετ' ἀλλήλων* oder *εν υμιν* od. ä. zu erwarten wäre. Die Mahnung zum *αγιασμος* steht in der gleichen Weise, wie vorhin die Warnung vor Sünde mit der Lage der Leser im Zusammenhang: denn ohne Heiligung können sie den Herrn nicht sehen; und diese Hoffnung allein kann sie ja fest und stark erhalten in den augenblicklichen Nöthen. Näher ausgeführt wird die Mahnung zur Heiligung v. 15—17. Auch hier haben wieder die Mehrzahl der Ausleger judenchristliche Gespenster eisesesirt. Die *ρίζα πικρίας* sollen „judaistische Irrlehrer“ od. ä. sein. Aber ist dafür der Ausdruck *μιαίνειν* passend? sind die Judenchristen nicht im Gegentheil der Ueberzeugung, gerade der Gefahr der Verunreinigung am sichersten zu entgehen? In der Originalstelle Deut. 29, 18 ist die *ρίζα πικρίας* das Bild für „*ἐκκλίνειν ἀπο κυρίου του θεου υμων*“ und „*πορευεσθαι λατρευειν τοις θεοις των εθνων*“, also für Abfall zum heidnischen Wesen. Dafür ist auch der Ausdruck *μιαίνειν* passend (Joh. 18, 28). *πορνος* aber und *βεβήλος* zu werden, ist doch nicht die specifsche Gefahr für solche, die zum Judenthum zurückkehren. Gar den Abfall zum Judenthum geborenen Juden gegenüber mit der That Esau's, des Vaters der Heiden, zu illustriren, konnte einem jüdischen Alexandriner nicht begegnen. In dem letzten Abschnitt (v. 18—29) ist wieder auf Grund dessen, was die

Christen alles empfangen haben im Verhältniss zu der mosaischen Zeit (v. 22—24) auf die Schwere ihrer Verantwortung hingewiesen mit der Mahnung: *βλεπετε μη παραιτησθε τον λαουντα* nämlich durch *αποστρεφεισθαι τον απ' ουρανων*, also nochmals Warnung vor Abfall, unterstützt durch die Verheissung der *βασιλεια ασαλευτος*, und zwar wieder in den allgemeinsten Bezeichnungen desselben, die nur das Negative hervorheben, über das Positive, über Motiv und Ziel des Abfalls nichts andeuten. Mit dem ernstesten Wort: *ο θεος ημων πυρ καταναλυσκον* schliesst der Brief, dem nun in c. 13 nur noch Nachträge und Einzelheiten angefügt werden.

Der Gedanke an Verfolgungen und Leiden beherrscht also den ganzen letzten Theil des Briefes von 10, 32 an, und alle Mahnungen desselben sind dadurch bestimmt. Nun ist aber bei 10, 32 keine Pause im Gedankengang vorhanden. Wir finden vorher keinen Abschluss, mit v. 32 kein neues Anheben der Gedanken. Wir haben darum kein Recht, diesen letzten Theil von dem vorhergehenden innerlich zu trennen, wie etwa Röm. 1—11 von c. 12 ff. Ja beide Theile bilden bei näherem Zusehen ein einheitliches, eng zusammenhängendes Ganze. Die zusammenfassende Schlussmahnung (12, 18—29) des zweiten Theiles knüpft durch die Vergleichung der Verantwortlichkeit in der mosaischen und in der neuen Stiftung an den ersten Theil an, wo die Parallelsirung beider Stiftungen schon in gleicher Weise sich verwendet findet (2, 2f. 10, 28 ff.). Die Warnungen vor Abfall und die entsprechenden Mahnungen, die wir 10, 32—12, 29 finden, sind, nur enger zusammengestellt und auf die zum Abfall reizenden Verhältnisse, die Verfolgungen bezogen, inhaltlich dieselben, wie wir sie durch den ganzen ersten Theil zerstreut fanden. Ja, was hier zusammengestellt ist, erscheint wie die aus der vorhergehenden Abhandlung gezogene Summa: wo im ersten Theile die Paränese kurz abbricht, nachdem die theologische Auseinandersetzung bis zu ihr geführt hat, da nimmt der zweite Theil den Faden auf; 10, 35 mit seiner hier nicht weiter begründeten Mahnung *μη αποβαλητε την παρουσιαν* schliesst sich an 4, 14 und 10, 19 an,

wo die dogmatischen Auseinandersetzungen bis zur Begründung der Aufforderung zur *παρηγοια* geführt hatten; die 10, 39 als Trost verwendete Wahrheit, dass der Christen Sache Glauben *εις περιποιησιν ζωης* ist, ist bewiesen worden 2, 14 ff; Jesus als *της πιστεως αρχηγος και τελειωτης* (12, 2) findet seine Erklärung in 2, 10; vgl. noch 2, 5—18. 8, 1 zu dem Gedanken 12, 2. Die Mahnung, dass keiner zurückbleibe hinter der *χαρις* (12, 15), hat ihre Stütze in den Erörterungen, die in 4, 16. 10, 29 zu ihrem Schlusse kamen. Die Warnung vor Abfall (*ριζα πικριας*, 12, 5) knüpft an 3, 12, die vor Sündenwesen (12, 16) an 3, 13 an. So scheinen die theologischen Erörterungen des grösseren ersten Theiles alle ausgewählt und ausgeführt mit dem bewussten Absehen, sie in der Weise von 10, 32—12, 17 zu verwerthen, und darum immer bis zu der Herausarbeitung der im zweiten Theile dann zusammengestellten paränetischen Momente fortgeführt, so dass die letzteren als der Zweck, die aus ihnen erkennbaren Verhältnisse der Leser als der Anlass des Briefes erscheinen.

Ist diese Analyse richtig, so lehrt uns die praktische Seite des Briefes, dass die Leser in Gefahr stehen, vom Christenthum abzufallen; aber sie giebt uns noch keinen Grund, die Gefahr eines Abfalls zum Judenthum anzunehmen; wovor in keinem einzigen Malnworde direkt und deutlich gewarnt wird. Als Anlass zum Abfall ist keine dogmatische Irrlehre zu erkennen, auch keine Partei in oder ausser der Gemeinde, die sie zu überreden sucht, sich ihr anzuschliessen, sondern die Hitze der Verfolgungen¹⁾ in Verbindung mit sittlicher Laxheit vieler Gemeindeglieder. Da aber auch nicht angedeutet ist, ob diese Verfolgungen von Juden oder Heiden ausgehen, so lässt sich von ihnen weder auf die Nationalität, noch auf die Neigung der Leser etwas schliessen.

Aber vielleicht ist aus der Art, wie der Verfasser in dem ersten Theile des Briefes den dogmatischen Unterbau,

1) Vgl. Lipsius, Centralbl. a. a. O., der auch die Verfolgungen als Anlass, als deren drohende Wirkungen aber ansieht, dass sich die jüdenchristlichen Leser „unter das schützende *Umbraculum* jüdischer Lebenssitte zurückbegeben“.

auf welche er seine Mahnungen stützt, gewinnt und entwickelt, etwas für die Nationalität der Leser zu entnehmen. Wenigstens ist dies der geheime Quell, aus dem alle jene Eintragungen in die Paränesen des Briefes geschlossen sind, deren exegetische Grundlosigkeit wir durch unsere bisherigen Erörterungen nachzuweisen versucht haben. „Der Brief, so sagt man, bespricht überall Fragen, die eben für Judenchristen Interesse hatten, den Vorzug des neuen Bundes vor dem alten, das Verhältniss Christi zu Moses, die Nothwendigkeit des leidenden und sterbenden Messias“. „Die Argumentation bewegt sich ganz im alttestamentlich-jüdischen Gedankenkreise und setzt eine Bekanntschaft hiemit oder vielmehr ein völliges Leben in jüdischen Anschauungen und Begriffen auch bei den Lesern voraus.“¹⁾ „Der Verfasser hat offenbar Judenchristen im Auge, welche das jüdische Priesterthum und das ganze Opferwesen noch hochschätzten.“²⁾ Es ist nun wahr, dass der Verfasser alle seine Behauptungen alttestamentlich begründet, dass er alles, was er über Christi Person und Werk sagt, auf die Folie alttestamentlicher Typen stellt. Aber zwischen diesen Thatfachen und jenem daraus gezogenen Schluss auf den judenchristlichen Charakter der Leser liegen noch eine Reihe von fraglichen Untersätzen.

Mit welchem Zweck stellt nun der Verfasser so grundsätzlich das Christenthum in Parallele mit dem Judenthum als dessen Typus? Ist es der negative, dadurch die alttestamentlichen Typen als aufgehoben zu erweisen wie gewöhnlich angenommen wird, oder ist es der positive, damit die einzigartige Bedeutung des Christenthums darzuthun? Hierüber wird uns am besten eine Analyse des ersten Theiles, soweit er den theoretischen Unterbau der Paränesen darstellt, also von 1, 1—10, 18 (denn die Paränese 10, 19—31 ist hiefür von keinem Belang mehr) Klarheit verschaffen. Dieser so zu sagen dogmatische Theil des Briefes zerfällt deutlich in zwei Abschnitte, deren erster mit einer ausführlichen allegorischen Paränese schliesst (3, 7—4, 13) und deren zweiter nach Gewinnung und Rechtfertigung der Themastellung (4, 14—5, 10)

1) Köstlin, 53, S. 414 ff. 2) Hilgenfeld, Einl. S. 382.

mit einer Paränese eingeleitet wird (5, 11—6, 20) und erst c. 7—10, 18 zur Aufführung gelangt. Schon diese Konstruktion des Ganzen lässt vermuthen, dass der Kern des theoretischen Theiles in dem Hauptabsatze des zweiten Abschnittes (c. 7—10) ruht, dem gegenüber sich c. 1—3 nur wie eine Einleitung verhält. Dies bestätigt der Inhalt der beiden Abschnitte. In dem ersten c. 1—3 handelt es sich um eine Vergleichung des Gesetzes mit dem Christenthum, des *λογος δι' αγγελων λαληθεις* und der *σωτηρια αρχην λαβουσα λαλεισθαι δια του κυριου* (2, 2f). Diese Vergleichung führt der Verfasser dadurch aus, dass er von dem Gewirkten (*λογος* und *σωτηρια*) auf die Vermittler zurückgeht, und so die Engel und den Sohn vergleicht (1, 4—14). Er ist auf diese Vergleichung gekommen durch die Anknüpfung der neuesten Gottesoffenbarung an die alttestamentliche, mit der sein Schreiben anhebt (1, 1—3). So zeigt Anlass und Ziel der Entwicklung von v. 4—14, dass der Zweck der letzteren nicht auf der Seite der verglichenen Persönlichkeiten, also in der Klarlegung der wahren Christologie liegt, sondern auf der Seite des durch jene Persönlichkeiten vermittelten Werkes, d. h. in der richtigen Würdigung des Christenthums; zu Grund liegt der Gedanke: im gleichen Verhältniss als der Vermittler des einen Werkes höher ist als der des andern, ist auch das Werk des einen höher, als das des andern. „Die Erhabenheit des Gottessohnes über die Engel fällt also zusammen mit der Erhabenheit des Christenthums über die jüdische Gesetzesreligion.“¹⁾ Was ist aber der Zweck dieser Vergleichung? 2, 2f. zeigt deutlich: es ist keineswegs der negative, dadurch die mangelnde Bedeutung oder die Nichtigkeit der Gesetzesreligion aufzudecken; denn sonst wäre der Satz 2, 2 doch so ungeschickt als möglich; sondern es kann nur der positive sein, aus der Würde und Wichtigkeit des Gesetzes die Würde und Wichtigkeit des neutestamentlichen Heiles zu erweisen.

1) Hilgenfeld Z. 72, S. 18. Da sich so das Hereinziehen der Engel durch den Zweck des Abschnittes erklärt, ist daraus so wenig als bei Paulus, wenn er Gal. 3, 19, ganz dieselben Gedanken verfolgt, auf essenische Neigungen der Leser zu schliessen, wie Hase, Tobler, Pfeleiderer, Holtzmann (vgl. Z. f. w. Th. 1884, S. 7) vermuthen.

Diese Würde wird 2, 5 ff. noch weiter dadurch begründet („*γὰρ*“), dass dem *κύριος-υἱός* die *οἰκουμένη μέλλουσα* unterstellt sei, den Engeln nicht. Da diese Behauptung auf den geschichtlich bekannten Christus nicht zu passen scheint, dem nicht Alles unterworfen, der vielmehr selbst den Leiden und dem Tod unterworfen war, so hat der Verfasser diesen scheinbaren Widerspruch zurechtzulegen; dies geschieht v. 9—16. Zuerst zeigt er (v. 9), dass immerhin zwei Theile des angezogenen Schriftwortes schon erfüllt sind, und überlässt dem Leser, daraus den Schluss zu ziehen, dass also auch der dritte Theil seiner Erfüllung gewiss sei. Ist damit der Schriftbeweis gegeben, so folgt so zu sagen der logische Beweis unter dem Gesichtspunkt der Theodicee. Der Erlöser der Menschen musste Mensch werden; dies war Gottes so würdig, als die Art seiner Schöpfung überhaupt (v. 10), denn beide stammen aus seiner Hand (v. 11), wie Schriftworte beweisen (v. 11—13). Da nun jene *παιδιά, αἱ ἐδωκεν ὁ θεός*, jene *αγιαζόμενοι*, die *ἐκ θεοῦ* sind, Fleisch und Blut angenommen, nahm er es auch an (v. 14); dies ist der Schlusssatz, dies ist die Erklärung des *ἐπρεπεν* (v. 10). Das „Menschwerden“ aber ist eins und dasselbe mit „Leiden“. Daher wird die gleiche Nothwendigkeit auch unter diesem Gesichtspunkt noch ausgeführt: „*διὰ παθημάτων τελειῶσαι*“ (v. 10), wie schon v. 9 das *παθήμα του θανάτου* als den Grund der Krönung mit Herrlichkeit und Ehre aus den geschichtlichen Thatfachen aufweist. Der Ausführung dieser Seite des Gedankens gilt der Zwecksatz in v. 14 f., während v. 16 diese Nothwendigkeit mit einem einleuchtenden Gesichtspunkt (*διό-παι*) abschliessend klar zu machen sucht: es handelt sich ja um Abraham's Same, also um Menschen, deren er sich annimmt, nicht um Engel, die allerdings kein Fleisch und Blut haben. V. 17 f. zeigt die Nothwendigkeit von einer neuen Seite, so zu sagen, vom Standpunkt des Menschen aus: Der Erlöser muss Mitleid fühlen können für die Menschen, die in Versuchung stehen, um ihnen helfen, d. h. ihre Sünden sühnen zu können. Die ganze Auseinandersetzung von 2, 9—16 hat also den Zweck, die Incongruenz des Bibelwortes, das zur Begründung von v. 5 aufgeführt wurde, und der erkennbaren

Wirklichkeit (v. 8 Schluss) aufzulösen, und so zur Rechtfertigung der Aufstellung v. 5 zu dienen. In dieser Ausführung erkennen wir keinerlei Anspielung auf speciell judaistische Bedenken gegen den leidenden Messias; sie scheint sogar in ihrer logischen Schärfe fast weniger gegen das *σκανδαλον*, das die Juden, als gegen die *υωρια*, welche die Griechen darin fanden, stichfest zu sein. Denn sonst wäre beinahe zu erwarten, dass der Verfasser die Verkehrtheit der jüdischen Messiasanschauung auch aufdecken und durch Schrifteitate ihre Grundlosigkeit, ja ihren Widerspruch mit dem Wort Gottes darlegen würde. Er begnügt sich aber damit, zur Rechtfertigung seiner Aufstellung in v. 5 anzuführen, was ihm hiefür nöthig erscheint; der Zweck von v. 5 selbst aber ist nur der, die hohe Würde Jesu darzuthun, durch Nachweis davon, dass ihm sogar mehr als den Engeln untergeben ist, nicht aber Geltung und Würde des alten Testaments herabzudrücken. Ja, wie positiv der Verfasser die Würde des a. T. voraussetzt, zeigt alsbald der aus dem Bisherigen gezogene Schluss 3, 1, in welchem er Moses mit Christus zusammenstellt in dem Gedanken: wie Moses treu gewesen, so Christus. Auf diesem positiven Unterbau erst wird dann die Vergleichung dahin fortgesetzt, dass aber Christus sogar noch mehr Bedeutung habe, im gleichen Masse, als der Erbauer eines Hauses mehr Ehre hat, als das Haus; denn Christus steht mit dem Erbauer (als Sohn desselben) in Verbindung. Moses nur mit dem Haus (als Diener, der nur zum Haus gehört). Mit keiner Silbe wird die Wichtigkeit des Moses negirt oder sein Werk als aufgehoben ausdrücklich bezeichnet; vielmehr wird nun die Vergleichung verwendet im paränetischen Theil, in welchem von den mosaischen Verheissungen und der Bedingung ihrer Erfüllung Schlüsse gezogen werden auf die in jenen typisirten christlichen Verheissungen. Nicht, weil jene Verheissungen in sich selbst nur Typen waren, sagt der Verfasser, erfüllten sie sich nicht; — so etwa hätte er argumentiren müssen gegen Judaisten, die von jenen Verheissungen angezogen wurden; nicht etwa — auch damit hätte er gegen solche Neigung auftreten können — die Unvollkommenheit und Aeusserlichkeit jener

Verheissungen wird hervorgehoben; sondern als Grund der Nichterfüllung wird *αμαρτια* und *απειθεια* (v. 17 u. 18) angegeben; und die christliche *καταπαυσις* wird in die positivste Beziehung mit der mosaischen Verheissung gesetzt. Diejenigen, die der letzteren nicht geglaubt hatten, werden als warnendes Beispiel aufgestellt (bes. 4, 11); wie hätte dies Leser verwirren müssen, die eben im Gegensatz zu diesen *απειθῶσιν* an den mosaischen Verheissungen festhalten wollten! Es ist nicht denkbar, dass der Verfasser so argumentirt hätte, wie er es thut, wenn er gegen den Rückfall in den Judaismus hätte ankämpfen wollen. Während er stets von der vorausgesetzten Gewichtigkeit des Gesetzes auf die noch grössere Gewichtigkeit des Heiles in Christo schliesst, also über das erstere nichts Negatives aussagt, wohl aber eine bedeutende Position voraussetzt, musste er in dem angenommenen Falle mindestens nachweisen, nicht dass im Christenthum die mosaischen Verheissungen sich erfüllen, sondern dass die mosaischen Verheissungen aus sich selbst eine Erfüllung nicht erwarten können, dass das Engelsgesetz an sich selbst nichts Gutes stiften könne u. f. f. Man vergleiche nur die Art, wie Paulus im Römerbrief das Gesetz behandelt! Was dort gegen Judaisten nothwendig war, die Negirung des Gesetzes, das wäre auch hier unentbehrlich; denn das war der einzige Weg, ihre Neigungen erfolgreich zu bekämpfen; wenigstens musste es nothwendig als Ergänzung zu dem anderen Nachweis treten, dass das Christenthum mehr sei, als das Gesetz.

In der bisherigen Zusammenstellung Jesu mit dem Gesetz hat nun der Verfasser den Boden gewonnen, um einzelne Gesetzesbestimmungen auf Christus zu übertragen, wie er schon 2, 17. 3, 1 vorangedeutet hat. Er wählt die erhabenste, heiligste Einrichtung des Gesetzes, mit der sich die grösste Reihe von Vergleichungspunkten finden liess: Hohepriestertum und Opfer. Den Uebergang, der das Neue mit dem Bishergewonnenen verknüpft, bildet 4, 14—16. Die Rechtfertigung der Bezeichnung Jesu als *αρχιερεως* giebt dann ausführlich 5, 1—10; und zwar giebt v. 1—3 diesen Nachweis mit unmittelbarer Anknüpfung an das 4, 15 f. in Zusammen-

fassung der Ausführung von c. 2 über Christus Gesagte, so dass in dieser ersten Vergleichung Christus mit seinen Eigenschaften vorausgeht und in der Folge dafür die parallelen Eigenschaften am alttestamentlichen Hohenpriester aufgezeigt werden, während beim zweiten Vergleichungspunkt zuerst das Bezeichnende des aaronitischen Priesters angegeben wird und daran die entsprechende Eigenthümlichkeit Christi sich reiht; so dass wir das Schema erhalten: Christus ist Mensch (4, 14—16); ebenso der Hohepriester (5, 1—3). Der Hohepriester ist von Gott berufen (5, 4); ebenso Christus (5, 5—10).¹⁾ In diesem Abschnitt (4, 14—5, 10), der für die Hauptauseinandersetzung des theoretischen Theiles des Briefes (c. 7—10) die Grundlage gewinnt, ist mit keiner Silbe angedeutet, dass der Verfasser mit der Bezeichnung Christi als Hohenpriesters den Zweck hat, das aaronitische Priesterthum abzuweisen. Vielmehr ist bis jetzt nur mit aller Gewissenhaftigkeit die Aehnlichkeit des alttestamentlichen Hohenpriesters und des Hohenpriesters Christus aufgezeigt.

Den Ausgangspunkt der weiteren Behandlung dieses Thema's nimmt der Verfasser c. 7, 1 von dem Psalmwort 110, 4, das er 5, 6 citirt hat als Schriftbeweis dafür, dass Christus von Gott zum Hohenpriester berufen worden sei. 7, 1—25 wird die Tragweite der Bestimmung „κατα την τάξιν Μελχισεδεκ“ dargelegt, in dem zuerst v. 1—3 das biblische Bild Melchisedek's gezeichnet, daraus v. 4—10 die Erhabenheit Melchisedek's über die Leviten — denn dahin bestimmt sich das „πυλινος“ nach der folgenden Ausführung näher —, durch drei Beweispunkte v. 5—7. v. 8. v. 9f. erwiesen und endlich, als letzter Beweis für diese Erhabenheit, v. 11—16 die Umänderung des Gesetzes, welches mit der Priesterordnung steht und fällt (v. 11. 12), angeführt und an zwei deutlichen Thatsachen v. 13f. und v. 15f. nachgewiesen wird. V. 17—19 aber werden dann auf Grund der bisherigen

1) In der Auffassung von v. 7—10 als des aus dem Leben Jesu geführten Nachweises davon, dass Jesus sein Hohepriesterthum nicht an sich gerissen, sondern Gott ihn dazu berufen habe, hat Lünemann entschieden Recht gegen Kurtz, der hierin einen dritten Vergleichungspunkt — Gehorsam — erkennen will.

Erörterungen die einfachen exegetischen Folgerungen aus dem Psalmwort thetisch gezogen; und endlich die faktische Vorzüglichkeit des Hohenpriesterthums Christi erstlich durch den dabei verwendeten Eidschwur (v. 20—22), zweitens durch die Einzigkeit seines Hohenpriesterthum gegenüber der Vielheit der levitischen Hohenpriester (v. 23—25) aufgezeigt. V. 26—28 bildet deutlich den das Resultat der Erörterungen über Christus als Hohenpriester zusammenfassenden Schluss¹⁾ mit dem Urtheil dass ein solcher Hoherpriester auch das einzig Entsprechende (*επρεπεν ημιν*) sei. — Die Voraussetzung der ganzen Untersuchung c. 7 ist also die messianische Bedeutung des Psalmwortes 6, 20 und 7, 17. Was aus ihm folgt, wird kurz zusammengefasst v. 18 f., ausführlich exegetisch erwiesen v. 1—16. Während nun hiebei klar ist, dass v. 1—10 den Zweck hat, die hervorragende Würde Melchisedeks über die Leviten und damit die höhere Bedeutung eines Priesterthums nach der Ordnung Melchisedek's vor dem levitischen Priesterthum aus der biblischen Erzählung nachzuweisen, ist das Verständniss des logischen Zusammenhangs von v. 11—16 unter sich und mit dem Kontext schwierig. Deutlich ist, dass v. 13 f. und v. 15 f. ein aus Thatsachen genommener Beweis für eine factische *μεταθεσις της ιερωσυνης* sein soll. Auf dieser *μεταθεσις* ruht aber nach rückwärts der Gedanke, dass eine *τελειωσις δια της λευειτικης ιερωσυνης* nicht möglich ist, weil ja sonst gewiss die *ιερωσυνη* nicht geändert worden wäre. Die faktische Aenderung der *ιερωσυνη*, die v. 13—16 gezeigt ist, beweist also die Abänderung des Gesetzes; diese beweist die Unfähigkeit des Gesetzes zur *τελειωσις* zu führen; diese letztere aber beweist die Erhabenheit Christi in ihrer Art.²⁾ So haben wir auch hier wie so oft bei unserem Verfasser das

1) Man beachte, wie v. 28, der die Begründungen zusammenfasst (*γαρ*), gerade die v. 20—22 und v. 23—25 dargelegten zwei Vergleichungspunkte zusammenfasst: *ο νομος* und *αρχιερεις εχοντες ασθενειαν* auf der einen, *ο λογος της ορκωμοσιας* und *υιος εις τον αιωνα τετελειωμενος* auf der anderen Seite.

2) Nur die mögliche Einwendung zu entkräften, dass, wenn je das Priesterthum durch Christum abgeschafft wäre, ja doch das übrige

Schema a) Schriftbeweis, b) logischer oder historischer Beweis. — Dass es ihm aber dabei nicht um Nachweis der Unbrauchbarkeit des Gesetzes zu thun ist, sondern bloß um das Positive, den Erweis der einzigartigen Erhabenheit Christi, zeigt, wenn es sich aus dem verschlungenen Beweisgang v. 1—16 nicht unwiderleglich klar darthun lässt, jedenfalls die Form der Zusammenfassung des aus dem Psalmwort exegetisch Geschlossenen v. 18 f.: „Denn es geschieht (*γινεται* ganz absolut ‚es kommt thatsächlich vor‘) Abschaffung einer früher geltenden Bestimmung, nämlich wegen ihrer Schwäche und Nutzlosigkeit (denn das Gesetz vollendete nichts), aber Einführung einer besseren Hoffnung.“ D. h. in dem Psalmwort liegt wohl eine Abschaffung — man beachte, dass dies als anerkannt einfach aufgestellt, nicht gefolgert wird, wie dies nothwendig wäre gegenüber judaistischen Gesetzesfreunden, wo statt *γὰρ οὐν* stehen müsste: Also seht Ihr selbst, das Gesetz ist abgeschafft, aber zugleich weist es auf eine bessere Zukunft. Und so hoch stellt der Verfasser das Gesetz an sich, dass er Rechenschaft zu geben sich verpflichtet fühlt, warum es abgeschafft wird; auch den hiefür angeführten Grund aber setzt er als anerkannt voraus: *οὐδὲν γὰρ ἐτελειώσεν ὁ νόμος*; kann er so argumentiren gegenüber von Gesetzesverehrern? Viel wichtiger aber als die *ἀθετησις* ist dem Verfasser die *εἰσαγωγή κρείττονος ἐλπίδος*; jene setzt er voraus und geht drüber weg, bei dieser verweilt er; jene führt er als zugegeben mit „*μεν*“ ein, diese premirt er in zweiter Stellung mit „*δε*“, und giebt ihr zwei Beweise in v. 20—22 und v. 23—25. In der Zusammenfassung des Resultates endlich v. 26—28 ruht der Verfasser auf dem positiven Resultat der Erhabenheit des Hohenpriesterthums Christi, aus, statt zu schliessen mit dem Gedanken: also ist das levitische Hohepriesterthum nichtig und überwunden; was er hätte thun müssen, wenn sein Absehen darauf gerichtet gewesen wäre, Judaisten von der Gesetzesverehrung abzuhalten. —

Im folgenden Abschnitt 8, 1—10, 18 wird nun der Dienst

Gesetz ihm noch gleichwerthig wäre, d. h. zu zeigen, dass Christus eo ipso auch erhaben ist über das ganze Gesetz, ist der Zweck der Einschaltung in v. 11, *ὁ λαὸς γὰρ ἐπ' αὐτῆς νενομοθετεῖται* mit v. 12.

des Hohenpriesters Christus mit dem Dienst der levitischen Priester nach verschiedenen Seiten verglichen. Als letzte und hauptsächlichste der 7, 26 ff. zusammengestellten Vorzüge des neuen Hohenpriesters wird in unmittelbarem Anschluss (vgl. das auf v. 26 zurückweisende *τοιοῦτος* 8, 1) der Ort der Amtsfunktion genannt, in Bezug auf Christus sein Sitzen zur Rechten Gottes 8, 1 f.; dass diese Vorstellung den ganzen Abschnitt beherrscht, zeigt das Zurückkommen auf sie 10, 12. Dem Beweis dieser Thatsache ist c. 8 gewidmet. 1. Auf Erden hätte ja Jesus nichts zu thun, sofern doch jeder Priester nothwendig etwas zum Darbringen braucht, denn dazu ist er bestellt; auf Erden aber zur Darbringung der Gaben schon Priester bestellt sind v. 3 f. 2. Diese priesterlichen Gottesdienste sind im Gesetz als Abbilder göttlicher Urbilder bezeichnet v. 5 — damit soll die Möglichkeit der v. 1 f. aufgestellten Thatsache bewiesen werden. 3. Dass dieser Dienst Jesu zugefallen sei, ist aus den im gleichen Verhältniss höheren Gaben zu schliessen, die ausdrücklich in ihm verheissen sind v. 6—12. 4. Nur anhangsweise wird daraus gezeigt, dass die erste Stiftung mangelhaft und dem Aufhören nahe ist v. 7 und v. 13, worin wohl der letzte Beweis für die Nothwendigkeit einer himmlischen Liturgie liegen soll. Man beachte nun auch in diesem Gedankengang, wie überall nur die positive Thesis der Erhabenheit des Christenthums Ziel der Darlegung ist, eine negative Spitze gegen das Gesetz aber nirgends hervortritt. Im Gegentheil spricht sich v. 4 so positiv als möglich über den irdischen Opferdienst der levitischen Priester aus und benutzt gerade diese unbegrenzt anerkannte Position zum Beweis des himmlischen Hohepriesterthums Christi. Und die aus dem Prophetenwort erschlossene Vergänglichkeit der alten Stiftung wird nicht als Resultat und Zielgedanke auf gestellt, sondern als neues Moment für die Erhabenheit der neuen Stiftung, weil ja nur, um etwas Tadelloses zu haben, Gelegenheit für eine zweite Stiftung gesucht worden sein konnte.

Näher auf die Art des Gottesdienstes eingehend, wird nun 9, 1—10 die Hütte und der Hüttendienst beschrieben mit der Bemerkung, dass dieser selbst schon über sich hinaus

gewiesen habe durch das Verschlössensein des Allerheiligsten, sofern dies eine auf die Gegenwart deutende Parabel ist, wie auch die Mangelhaftigkeit des Erfolges jenes Opferdienstes zeigt (v. 9 f.). Auch hier ist mit keiner Silbe die Nothwendigkeit, diesem Hüttendienst zu entsagen, beigefügt, oder eine Negirung denselben betreffend mehr premirt, als es die folgende Hervorhebung der Ueberlegenheit des Opfers Christi nothwendig machte. Ja in der Ausführung der letzteren v. 11—24 wird v. 13 so positiv als nur möglich eine beschränkte reinigende Wirksamkeit der gesetzlichen Opfer anerkannt, welche Judaisten geradezu zu der Behauptung benutzen konnten, dass sich also ganz wohl beide Opfer, die levitischen und das neutestamentliche, verbinden liessen und auch hier der Grundsatz wohl gelten könne: das eine thun und das andere nicht lassen. V. 15—23 wird auch die bestimmte Form des Werkes Christi, der blutige Opfertod, als im Begriff einer *διαθήκη* und im alttestamentlichen Typus begründet nachgewiesen, wiederum nur eine positive Benutzung alttestamentlicher Gesetzesbestimmungen; denn v. 23 f. wird nur hervorgehoben, dass entsprechend der verschiedenen Würde von *υποδείγματα* und *αυτα τα ποιουργια* auch das jedesmal im Blut gebrachte Opfer von verschiedenem Werthe sein müsse, also der Opfertod Christi selbst wiederum nur die einzigartige Erhabenheit seines Berufs beweise.

Zuletzt wird, wie schon 7, 27 angedeutet war, 9, 25—10, 19 die Vorzüglichkeit des Opfers Christi gegenüber den levitischen Opfern daraus bewiesen, dass diese letzteren sich stets wiederholen mussten, bei jenem eine einmalige Hingabe genügte. Wiederum ist hiebei mit keinem Worte die negative Folgerung gezogen, dass also die alttestamentlichen Opfer von den Lesern als werthlos zu vergessen seien, sondern der Verfasser beruhigt sich bei dem positiven Resultat, dass auch aus jener thatsächlichen Verschiedenheit die Erhabenheit des Christenthums hervorgehe. Der Schluss 10, 18 aber will keineswegs eine Fortsetzung der jüdischen Opfer abweisen, sondern ist nur der negative Ausdruck für das *εφαπαξ* bezüglich des Opfers Christi, den der Zusammenhang nahelegte; der Grund, warum Christus *εφαπαξ* seine Opferdienste vollenden konnte und

nicht abermals eine Hingabe für die Sünde ausführen muss, liegt in der durch das Prophetenwort, dessen Beziehung auf Christus als selbstverständlich vorausgesetzt wird, verbürgten Thatsache, dass im neuen Bund die Sünden von Gott vergessen seien.

Unsere Analyse des theoretischen Theiles des Briefes hat also ergeben: um die Erhabenheit des Christenthums den Lesern klar zu machen, wird dieses nach den verschiedensten Seiten mit dem Gesetze und seinen Einrichtungen verglichen, aber nirgends wird dabei die negative Folgerung premirt, dass also das Gesetz nichts mehr gelte, sondern nur die positive, wie hoch erhaben demnach das Christenthum sei; ja mehrfach wird die Unvollkommenheit des ersteren als zugestandenes Beweismoment für die Nothwendigkeit und damit selbstverständlich Erhabenheit des letzteren benützt; wie andererseits mehrfach ganz unbefangen auf die Würde und Bedeutung des Gesetzes hingewiesen wird, um daraus auf die um so höhere Würde des Christenthums Schlüsse zu ziehen. Auch der Tenor der theoretisch-theologisirenden Darlegungen, durch welche die Ansatzpunkte für die darauf folgende Paränese gewonnen werden, lässt es also in keiner Weise vermuthen, macht es vielmehr unwahrscheinlich, dass der Verfasser den Zweck im Auge hatte, judaistische Neigungen im Kreise seiner Leser zu bekämpfen.

Um so schwerwiegender für jene Hypothese scheint nun das Argument Köstlin's zu sein, dass, der Zweck mag sein, welcher er will, die Beweisführungen sich jedenfalls so ganz im alttestamentlich jüdischen Gedankenkreise bewegen und eine so genaue Bekanntschaft hiemit, ja ein so völliges Leben in jüdischen Anschauungen und Begriffen bei den Lesern voraussetzen, dass diese nothwendig geborene Juden, also mindestens in diesem rein ethnologischen Sinn Judenchristen sein mussten. Von hieraus würde sich dann wieder jene Annahme betreffend den Zweck des Briefes fast aufdrängen, dass diese geborenen Juden eine Neigung zum Kultus der Väter hatten und dass darum, wenn auch dies nirgends ausgesprochen oder nur auch angedeutet sei, Grund und Ziel ihres Abfalls das Judenthum gewesen sein werde. Dann

würde die Art, wie die Erhabenheit Christi nachgewiesen wird, durch stete Vergleichung mit jüdischen Analogien, ja man könnte behaupten, dann würde sogar das zartfühlende Uebergangen jeder direkten Negation gegenüber den letzteren nur ein Beweis von der hohen pädagogischen Einsicht und Feinheit des Verfassers sein. Aber zuerst wäre zu untersuchen, ob die völlige Basirung auf alttestamentlichen Vorstellungen etwas für die Nationalität der Leser beweise.

Das Christenthum, entstanden aus dem Judenthum, ruhte mit allen seinen religiösen Grundbegriffen auf dem alten Testament. Eine Emancipation von dem letzteren war darum unmöglich, wenn es sich nicht seiner festen Grundlage berauben wollte. Das alte Testament diente vielmehr naturnothwendig als Lehrbuch für diejenigen, welche zum Christenthum bekehrt werden sollten; auch in diesem Sinn ist der *νομος* ein *παιδαγωγος εις Χριστον*. Zugleich aber diente das alte Testament zur Grundlage für die Apologie des Christenthums, sofern es in seinen gesetzlichen, wie in seinen prophetischen Abschnitten deutlich Christum weissagte, ein *τυπος εις χριστον* war. Für beides geben des Paulus Briefe reichen Beleg. Endlich war das alte Testament gewiss, wenn wir hierüber auch keine bestimmten Nachrichten aus der apostolischen Zeit haben, schon darum in den christlichen Gemeinden unentbehrlich, weil jede geschichtlich entstandene religiöse Genossenschaft ein heiliges Buch bedarf, auf das sie sich stützt und das den Mittelpunkt ihres Gottesdienstes bildet. 1 Tim. 4, 13. Clem. Rom. I, 53, 1, vgl. 62, 3. Vgl. Reuss, Gesch. d. h. Schr. N. T. 74, II, S. 3: „Die Apostel und überhaupt die ersten Christen führen fort, sich der Bücher des alten Testaments zum Behufe des Religionsunterrichtes zu bedienen . . . , weil sie in jenen Büchern die authentische Bestätigung des Glaubens fanden, welchen die Reden, die Wunder und die Auferstehung Jesu in ihnen geweckt und genährt hatten. Aus eben diesem Grunde kam die Kenntniss und der Gebrauch desselben gleich anfangs zu den Heidenchristen, indem die apostolische Predigt sich vorzüglich auf die Weissagungen der Propheten stützte und auf die enge und höhere Verbindung zwischen den früheren

Offenbarungen und den Dingen, welche in diesen letzten Tagen geschahen. „Ebd. I, S. 148: „Wie das Christenthum in viel engerem Zusammenhang mit den heiligen Schriften Israels stand, als die griechische Weltweisheit, so konnten und mussten frühe schon christliche Schriftsteller mit grösserem Glücke dieselbe für die Zwecke der evangelischen Predigt verwenden.“ Es ist selbstverständlich, dass hierin zwischen heidenchristlichen und judenchristlichen Gemeinden kein Unterschied war, nachdem Paulus durch seine Benutzung des alten Testaments (Ga. 3. 4, 21 ff. 1 Ko. 10, 1 ff. 2 Ko. 11, 3. 2. Ko. 3, 7 ff. vom Römerbrief, dessen Leser von vielen für Judenchristen gehalten werden, nicht zu reden) demselben Autorität in seinen heidenchristlichen Gemeinden verschafft hatte. Diese centrale Stellung des alten Testaments im christlichen Gedankenkreis und in den christlichen Gemeinden sehen wir in den Schriften der sog. apostolischen Väter noch gesteigert; der sog. Clemensbrief und Barnabasbrief stehen völlig auf dem alten Testament, so dass oft das specifisch Christliche dahinter zu verschwinden scheint. Wollte denn ein christlicher Schriftsteller die Herrlichkeit und Vollkommenheit der Offenbarung in Christo seinen Lesern recht eindringlich und unwidersprechlich machen, so lag es ihm am nächsten, dazu das alte Testament zu benutzen; ja er hatte — denn philosophische Apologetik gab es noch nicht — gar kein anderes Mittel, den Werth des Christenthums darzuthun, als die Vergleichung mit der von sämtlichen Christen als solche geglaubten höchsten Gottesoffenbarung vor Christus, mit dem alten Testament. Denn unter diesem Titel der höchsten Gottesoffenbarung war eben das alte Testament den christlichen Gemeinden bekannt geworden; und wenn einzelne Gemeindeglieder oder ganze Gemeinden in Gefahr standen, vom Christenthum abzufallen — aus rein praktischen Motiven natürlich, wie aus sittlicher Laxheit oder aus Angst vor den Leiden der Verfolgung, denn ein theoretisch-theologischer Widerspruch gegen das Christenthum erhub sich in jener Zeit, wie noch lange innerhalb der christlichen Gemeinden nicht —, so stand ihnen theoretisch immer noch die Autorität der heiligen Schrift der neuen Religion, d. h. des alten

Testaments fest; auf sie konnte sich darum der Versuch, die Schwankenden wieder fest zu machen, am sichersten gründen. — Dass aber hiezu das alte Testament, namentlich das Gesetz nur verwendbar war nach allegorischer Umdeutung, das musste bald durch den Widerspruch zum Bewusstsein gebracht werden, in welchen die christlichen Lehrer mit jener durch die Umstände gebotenen, durch Paulus inaugurierten Uebernahme der heiligen Bücher der Juden gedrängt wurden, sofern sie nämlich nun das Gesetz, die Urkunde, für göttlich anerkannten und die Ausführung, die Wirklichkeit dennoch verwarfen. Einfache Heiden, die das Gesetz vorlesen hörten als göttliche Offenbarung, mussten bedenklich werden, dass die Christen die Ausführung dessen, was hier göttlich geboten war, verwarfen. Da waren denn, da die tiefsinnige paulinische Dialektik für die Gemeinden zu hoch war, die alexandrinischen Allegoriker ganz an ihrer Stelle, jenen Widerspruch durch ihre Typologisirung aufzuheben. Nicht aber, als ob jener Anstoss schon wirklich innerhalb der heidenchristlichen Gemeinden hätte zum Bewusstsein und zum Ausdruck gekommen sein müssen, ehe die Allegoriker rettend eintraten, sondern unbewusst trieb jene Antinomie die typologische Erklärung aus sich hervor; also ohne auch nur entfernt den negativen Zweck zu verfolgen, gegen die jüdische Verwirklichung des Gesetzes zu polemisiren, sondern nur dem positiven Bedürfniss nachgebend, die Antinomie zwischen den Gesetzen des alten Testaments und dem Leben und Gottesdienst der Christen aufzuheben, musste die allegorische Schrifterklärung in den heidenchristlichen Gemeinden Eingang finden.¹⁾

Von dieser Stufe der Entwicklung giebt uns nun unser Hebräerbrief ein interessantes Beispiel. Der Verfasser desselben sieht sich in die Lage versetzt, eine Gemeinde, mit der er lange persönlich verkehrte, zum Festhalten am christlichen Bekenntniss trotz aller Gefahren und Hemmnisse zu ermuntern. Er selbst ist aus der Schule der alexandrinischen

1) Vgl. hiezu Overbeck, Studien zur Gesch. der alten Kirche. I, S. 15. 26—41. Zeitsch. f. wiss. Theol. 72, S. 305f. Harnack, Zeitsch. f. Kirchengesch. I, 77, S. 330 ff.

Schriftgelehrsamkeit hervorgegangen; er kann bei seinen Lesern die Bekanntschaft mit den allgemeinsten Grundbestimmungen des alttestamentlichen Gesetzes und völlige Anerkennung der göttlichen Herkunft des letzteren voraussetzen. So beweist er denn vermittelt seiner alexandrinischen Methode aus den heiligen Schriften als dem Worte Gottes die göttliche Erhabenheit und die absolute Vollkommenheit des Christenthums, wie sie beruht auf dem Gründer und Herrn desselben, seiner Person und seinem Werk. Hierbei findet auf die Bestimmung des Masses der Schrifterkenntniss der Leser, soweit man sie aus dieser Methode des Briefes schliessen wollte, das Wort von Lünemann seine volle Anwendung (S. 45): „Dass die Argumentationsweise ohne Weiteres als den Lesern geläufig gedacht werde, lässt sich nicht behaupten. Es kann daher in derselben nur ein Fingerzeig für den Verfasser, nicht für seine Leser gefunden werden.“ — So lässt sich denn daraus, dass der Verfasser seinen Zweck, durch Nachweis der Vollkommenheit des Christenthums die Leser dem letzteren zu erhalten, durch Ausgehen vom alten Testament zu erreichen sucht, mit keinerlei Grund etwas über die Nationalität, geschweige die Neigungen der Leser schliessen.

Haben wir so durch Prüfung unseres Briefes nach Zweck, Inhalt und Form keine Stütze für die traditionell feststehende Meinung, dass die Leser desselben Judenchristen und zum Rückfall ins Judenthum geneigt waren, gefunden, so mögen nun einige Stellen aufgeführt werden, welche die jüdische Nationalität der Leser unwahrscheinlich erscheinen lassen, obgleich nicht behauptet werden soll, dass sie wirklich entscheidende Beweiskraft für Lösung unserer Frage haben.

Ohne Umstände und ohne die Berechtigung dieser Ausdrücke zu rechtfertigen, was gegenüber Judaisten doch wohl erst nöthig gewesen wäre, redet der Verfasser in vergangenen Zeitformen von gesetzlichen Verhältnissen: *εγενετο* und *ελαβεν* (2, 2); man bemerke wohl den Aorist, Imperfectum und Perfectum wären begreiflicher gegenüber Judenchristen. *ειχε* (9, 1) an hervorragender Stelle; man wende nicht ein, der Verfasser rede hier bloß von der mosaischen Hütte; er redet

zunächst in v. 1 ganz allgemein von *δικαιώματα λατρειας* und *αγιον κοσμικον*. — Nirgends im Brief ist eine Erfahrung, die unter dem Gesetz zu machen war, den Lesern selbst in ihr Bewusstsein gerufen, als ob sie dieselbe einst auch hätten machen können. Dies ist besonders auffallend 13, 9 *εν οις ουκ ωφελιθησαν οι περιπατοντες*; warum diese objektive Wendung mitten in dem Anredesatz, statt *ωφελιθητε*, da das Tempus der Vergangenheit sich ja auf die einstmaligen Juden so treffend angewendet hätte? Ebenso auffallend ist in dieser Beziehung das Unterbleiben der Anrede *υμεις* 9, 13 und 15, die der Verfasser v. 14 doch sogleich gebraucht, wie es sich um christliche Dinge handelt, v. 15 aber alsbald verlässt, wo es sich um *παραβασεις επι τη πρωτη διαθηκη* handelt. — Nirgends im Brief ist vorausgesetzt — was freilich von den meisten Exegeten als vorausgesetzt angenommen wird —, dass die Leser noch im praktischen Leben mit dem Judenthum und seinen Einrichtungen, dem Tempel, dem Opfer, der Beschneidung in Beziehung standen.¹⁾ Die Speiseordnungen 13, 9 werden als „*ξεναι*“ bezeichnet; die Erklärer sagen: „weil sie für die Leser durch Christum bereits aufgehoben sind.“ Aber den Lesern, wenn es judaisirende Judenchristen waren, konnten jene *διδαχαι* keineswegs *ξεναι* sein, der Verfasser würde ihnen damit etwas sagen, was für sie keine Bedeutung hätte; sie würden antworten: Keineswegs sind sie für geborene Juden *ξεναι*; der Verfasser hätte also mindestens irgendwie sagen müssen: fremdartig für Christen, für Glieder des neuen Bundes. Auch die folgende Motivirung der Zurückweisung dieser *διδαχαι* kann nicht zugleich als nachträglicher Nachweis der Berechtigung der Bezeichnung *ξεναι* in des Verfassers Augen angesehen werden. Denn das *ουκ ωφελιθησαν* begründet nur die Mahnung *μη παραφερεσθε*; und die Typologisirung des Sündopferritus nur, dass den Christen keine Speisegebote gegeben seien. *ξεναι* muss darum fast nothwendig in der natürlichen Stellung der Leser seinen Grund haben, d. h. darin, dass sie Heidenchristen waren.

1) Besonders das letztere ist stets eine Schwierigkeit der Erklärung gewesen; worüber S. 490 f.

denen die Speisegebote wirklich fremdartig waren. Auch der Ausdruck *παράφρεσθαι* ist nicht pointirt genug für „Rückfall“. Gehörten jene *διδάχαι ποικίλαι* früher zu den religiösen Grundsätzen der Leser, so wäre doch irgend ein Ausdruck mit *ανα* oder *πάλιν* zu erwarten und nicht dieser, der voraussetzen scheint, dass die Leser bis jetzt stets dem richtigen Ziele zugestrebt hatten, also entweder geborene Christen waren oder einstige Heiden, die früher gar keinem Ziel zugestrebt hatten, während sie sich jetzt zum ersten Mal denen zugesellen, die keinen Heilerfolg erfuhren mit ihrem Wandel in jenen Lehren. — Köstlin schon hat empfunden, dass die Ausführlichkeit in der Beschreibung der Stiftesthütte 9, 1 ff. auffallend ist, da sie im Zusammenhang keinen Zweck hat, also, da die jüdischen Leser darin doch bewandert sein mussten, überhaupt keinen zu haben scheint. Köstlin (54, S. 423) sagt: „Die Ausführlichkeit kommt theils auf Rechnung der Ausdrucksweise des Verfassers (1, 2—12. 7, 1—5), theils hängt sie mit seiner typologischen Tendenz zusammen, vermöge welcher ohne Zweifel alle jene Geräthe für ihn (ähnlich wie für Philo) eine höhere pneumatische Bedeutung und damit auch ein ganz besonderes Interesse hatten.“ Aber das letztere giebt noch keinen Grund zur Aufzählung, da ohne Andeutung jener pneumatischen Bedeutung die Aufzählung an sich interesselos war; die Stellen 1, 2—12. 7, 1—5 haben aber für ihre Ausführlichkeit den klaren Anlass in der Bedeutung jedes einzelnen Zuges für die Typologisirung. Ist es nicht wahrscheinlich, dass die Leser des Briefes dadurch ein anschaulicheres Bild von der Bedeutung und dem Reichthum und Glanz des alttestamentlichen Kultus erhalten sollten, damit die christliche Ueberbietung desselben um so höher stehe; dass sie also Heidenchristen waren, die sich von jenem aus sich selbst kein lebhaftes Bild machen konnten? — Ausserdem verweisen wir auf die früher gemachten Bemerkungen, dass einige Motivirungen der Paränese bei Judenchristen fast missverständlich sein mussten, besonders diejenige 6, 12 f., Abraham gleich die Verheissungen durch Glauben und Langmuth zu ererben, oder die Warnung 3, 7 ff., nicht den Israeliten in der Wüste

zu gleichen, die wegen ihres Abfalles von Gott (und vom Gesetz und von Mose, wie jeder Jude aus der Geschichte wusste) nicht zu ihrer Ruhe eingingen, sondern in der Wüste sterben mussten. — Endlich ist von Holtzmann¹⁾ freilich mit zweifelhaftem Recht auf 12, 16. 13, 4, wo die Leser vor den Kardinallastern der Heiden gewarnt werden, von Hilgenfeld²⁾ auf 13, 17, wo man aus der Mahnung zum Gehorsam gegen die Vorsteher die Vorstellung einer gemischten überwiegend heidenchristlichen Gemeinde erhalte, von Wieseler (II, S. 35) auf das Zurückgehen in der Reihe der Glaubensvorbilder c. 11 nicht bloß bis zu Abraham, sondern zu Abel, wozu er die Genealogie bei Lucas vergleicht, hingewiesen worden. Sollte 2, 11, was wir nicht annehmen, ἐξ εἰρος auf Adam, nicht auf Gott sich beziehen (von der Beziehung auf Abraham ist man mit Recht fast allgemein zurückgekommen), so könnte auch diese Stelle hier beigezogen werden. Alle diese Ausdrucksweisen des Briefes lassen es mindestens sehr zweifelhaft erscheinen, dass dem also schreibenden Verfasser Judenchristen als Leser vorschweben. —

Aber von diesem Resultat führen uns einige von verschiedenen Gelehrten aufgeworfene Fragen noch weiter: Ritschl, von seiner Voraussetzung eines judenchristlichen Charakters der Empfänger aus, macht auf die vollständige Uebergang der Frage der Beschneidung aufmerksam und schliesst daraus, dass „des Verfassers Beweis der Ungiltigkeit der Opfergesetze für seine Leser nicht so gemeint ist, dass er auch die anderen Ordnungen der Beschneidung, der Reinigungen u. dgl. aufgegeben wissen wolle“.³⁾ Solcher Folgerung gegenüber hat schon Holtzmann⁴⁾ den Widerspruch gezeigt, in den man damit den Verfasser mit sich selbst verwickeln würde: „Ein Schriftsteller, welcher dem ganzen Gesetz nachsagt, dass es schwach und unnütz sei und nichts vollendet habe (7, 18 f.), dass es durch den neuen Bund aufgehoben sei (7, 12), welcher den alten Bund, zu dem ja das

1) A. a. O. 67, S. 26. 2) Z. 72, S. 43.

3) St. u. Kr. 66, S. 98 f., vgl. altk. K. S. 162 f.

4) A. a. O. S. 21.

Gesetz wesentlich gehörte, als alternd und im Verschwinden begriffen erachtet (8, 13), von „todten Werken“ (?) nichts wissen will, dafür aber die Bedeutung des Glaubens hervorhebt (4, 2. 6, 1. 2. 9, 28), ja geradezu die Glaubensgerechtigkeit lehrt (10, 38 f. 11, 7) und zwar in einer Weise, die nicht daran zweifeln lässt, dass er die paulinischen Briefe kennt und voraussetzt, — für einen solchen Schriftsteller gehört wohl auch die Abrogation der Beschneidung zu den Voraussetzungen, die sich lediglich von selbst verstehen.“ (S. 20 vergleicht er, für Rom wenigstens, die Clementinen, aus denen zu ersehen, wie die judaistische Richtung „sogar die Beschneidung u. a. stillschweigend fallen lassen konnte, ohne den Judaismus in seinem Mittelpunkt aufzugeben.“) Holtzmann hat darin gewiss Recht: Die Frage der Beschneidung war allermindestens in der Gemeinde, an die unser Brief gerichtet war, keine brennende und die Glieder trennende mehr; sei es, dass man den Gebrauch, wo er innerhalb der Gemeinde noch gepflegt wurde, ignorirte, im Sinn von Col. 3, 11, wie ja auch Paulus nur „ein falsches Vertrauen auf die Beschneidung und ein verkehrtes Herabsehen der Beschnittenen auf die Unbeschnittenen“ tadelte, sei es dass der Gebrauch bei allen Gliedern schon ganz in Vergessenheit gekommen war, wie denn in der ganzen neutestamentlichen Literatur ausser den fünf echten Paulinen und der Apostelgeschichte nur Col. 2, 11 und Eph. 2, 11 dieser Gegenstand gestreift, sonst aber nie berührt wird. — Ist aber die Frage der Beschneidung von der Tagesordnung verschwunden in der Gemeinde unseres Briefes, diese Frage, die doch offenbar im grossen Lebenskampfe Pauli den Mittelpunkt bildete, um den sich jüdische Speisesitten u. ä. Gebräuche nur wie kleine Forts lagerten, so liegt die Frage nahe, ob dann überhaupt noch der grosse Zwiespalt zwischen Juden- und Heidenchristen vorhanden gewesen sein könne. Die Beobachtungen der Gelehrten legen die Antwort nahe: „Auf Zustände, wie sie durch das Zusammenleben bekehrter Juden mit bekehrten Heiden nothwendig sich bedingten und welche wegen der mannigfaltigen Conflictte, die sie mit sich führten, zu wichtig waren, als dass sie unbeachtet hätten bleiben

können, wird nirgends auch nur die geringste Rücksicht genommen; nirgends ist vom Verhältniss der Heiden zu den Juden und beider zum Reich Gottes die Rede; nirgends werden für den beiderseitigen Verkehr Verhältnissmassregeln gegeben.“¹⁾ Der Schluss, den Lünemann mit den meisten hieraus zieht, dass die Gemeinde eine unvermischt jüdische gewesen, ist erstlich nicht unausweichlich und löst zweitens die Schwierigkeit nicht. Denn wenn die Frage über das Verhältniss von Juden und Heiden, über die Geltung des jüdischen Gesetzes im Christenthum überhaupt noch die Zeit beherrschende war, so war es gegenüber einer judenchristlichen Gemeinde, welche zur Freiheit vom Gesetz definitiv gewonnen werden sollte, ebenso unbegreiflich, die Thatsache von bekehrten Heiden und die Frage über deren Stellung zum Gesetz zu ignoriren, ohne deren Berücksichtigung jene specielle Aufgabe doch nicht mehr befriedigend und allseitig zu lösen war. Darum erklärt der andere Schluss, der auch an sich zunächst liegt, das Auffallende der von Lünemann hervorgehobenen Erscheinung viel besser: wenn der Verfasser nicht mehr davon redet, so wurde überhaupt nicht mehr davon geredet in seiner Zeit, mindestens in dieser Gemeinde. Und war das Schreiben an die römische Gemeinde gerichtet, so ist nicht sowohl „das tiefe Stillschweigen des Verfassers über das Verhältniss der Juden und Heiden zum und im Reich Gottes rein unbegreiflich“ (Grimm, 70, S. 42), als der Schluss nahe gelegt, dass mindestens die herrschende Stimmung in der römischen Gemeinde von der Frage über jenes Verhältniss gar nicht mehr bewegt wurde.²⁾ — Wenn ferner Grimm (S. 37) fragt, warum der Verfasser nicht hervorgehoben habe, dass der neutestamentliche *λαος* ein anderer sei, als der alttestamentliche, dass das Opfer des neutestamentlichen Hohepriesters nicht bloß für Israel, sondern für

1) Lünemann, S. 37., vgl. auch Grimm, 70, S. 37 und schon S. 33. Auch Köstlin kann in dem Briefe von einem Versuch, Judenchristenthum und Paulinismus einander näher zu bringen, nichts finden.

2) Vgl. sogar Wieseler III, S. 32: „Die beiden Elemente sind in der Hauptfrage im Grossen und Ganzen bereits innerlich zusammengewachsen.“

alle Völker gelte, so ist zu antworten: nicht, wie manche meinen, aus Konnivenz gegen die Judenchristen, die ihn seinem deutlich erkennbaren Universalismus gegenüber halb wie einen Diplomaten, halb wie einen Heuchler erscheinen lassen würde, sondern weil es für seine Leser selbstverständlich war. Denn was ein Schriftsteller nicht näher begründet, sondern bloß aufstellt, um darauf weiter zu bauen, das setzt er gewiss als unbestritten und anerkannt bei seinen Lesern voraus. — Haben wir denn also früher erkannt, dass es sich bei den Lesern unseres Briefes nicht um Abfall zum Judenthum handelt, dass sie überhaupt durch nichts als Judenchristen gekennzeichnet werden, so schliessen wir weiter aus dem völligen Stillschweigen des Briefes über die zu Pauli Zeit brennenden Fragen, dass überhaupt unter den Empfängern des Briefes nicht mehr die alte Partei- und Principfrage: *πριτοιμη* oder *αχροβυστια*, *Ιουδαιοι* oder *Ελληνες*, die Geister als die erste oder brennende beschäftigte. Da wir gezeigt haben¹⁾, dass es an jedem zwingenden Grund für Ansetzung des Briefes vor der Zerstörung des Tempels fehlt, so kann das soeben gewonnene Resultat von der Seite der chronologischen Bestimmung des Briefes nicht in Zweifel gezogen oder umgestossen werden. Dagegen macht unser Resultat es sehr wahrscheinlich, dass zwischen den paulinischen Kämpfen und der Entstehung unseres Briefes eine längere Zeit verflossen sein möchte.

1) S. 441 ff.

(Schluss folgt.)

Luther und Jena.

Akademische Festrede am 10. November 1883 in der
Collegienkirche zu Jena gehalten

von

R. A. Lipsius.

Hochansehnliche Festversammlung!

So ist er denn endlich erschienen, der festliche Tag, auf welchen das evangelische Deutschland sich seit lange gerüstet hat — Dr. Martin Luther's 400jähriger Geburtstag. Ein Festtag ist gekommen für das deutsche Volk, das in Dr. Luther einen seiner grössten Söhne ehrt; ein Festtag insbesondere für unser Thüringer Land, die Heimath Luther's und die Wiege der deutschen Reformation; ein Festtag für die ganze evangelische Kirche, die ihm zumeist nächst Gottes Gnade ihr Dasein verdankt; ein Festtag für Alle, die genug geschichtlichen Sinn besitzen, um in dem Lebenswerke Luther's eine geistig befreiende und sittlich erneuende That von unermesslicher Bedeutung, das Ende des Mittelalters und den Anfang der neuen Zeit zu erkennen.

Ein Festtag ist Luther's Geburtstag auch für unsere Stadt und Universität. Wohl ist der Name der Stadt Jena nicht so eng mit der Lebensgeschichte Luther's verwachsen, wie Eisleben, Eisenach, Erfurt, Wittenberg. Nur vorübergehend hat Luther in Jena Herberge genommen. Wohl darf auch unsere Universität sich nicht rühmen, dass Dr. Luther hier wie in Wittenberg gelehrt hat. Erst zwei Jahre, nachdem Luther die Augen geschlossen, ist diese Hochschule gegründet worden.

Und doch sind es grosse, unvergessliche Erinnerungen, welche Stadt und Universität Jena mit Dr. Luther's Person und Lebenswerk unzertrennlich verknüpfen; und es ziemt sich wohl, in dieser festlichen Stunde hierbei etwas länger zu verweilen.

Zum Ersten unsere Stadt. Fünfmal, soviel uns berichtet wird, ist Luther in Jena gewesen; dreimal hat er hier auf der Kanzel gestanden. Und jedesmal fällt seine Anwesenheit in unserer Stadt zusammen mit einem bedeutsamen Wendepunkte im Leben des Reformators und im Werke der Reformation.

Das erstemal hat er auf der Reise von der Wartburg nach Wittenberg am 3. oder 4. März 1522 hier in Jena Herberge genommen. In Reitertracht, mit rother Lederkappe, Wamms und Reiterhosen, an der Seite ein Schwert — so haben ihn hier im schwarzen Bären jene beiden Schweizer Studenten getroffen, deren Begegnung mit ihm so oft schon erzählt worden ist. Zehn Monate lang hatte der Geächtete des Reichs unter dem Schutze Friedrichs des Weisen auf der Wartburg gewelt. Das Werk der Reformation hatte unter Luthers steter Mitwirkung seinen ununterbrochenen Fortgang genommen. Aber als der unlautere Eifer eines Carlstadt einen Zwang aus der Freiheit zu machen begann, als die alten Bräuche beim Gottesdienst gewaltsam beseitigt, als Bilder und Altäre von einer leidenschaftlich erregten Menge gebrochen wurden, da klagte Luther, dass Satan ihm in seine Hürde gebrochen sei. Unbekümmert um des Kaisers Acht eilte er nach Wittenberg zurück und beschwichtigte durch achttägiges Predigen den Sturm der Gemüther. „Summa, Summarum,“ so ruft er aus, „predigen will ichs, sagen will ichs, schreiben will ichs; aber zwingen, dringen mit Gewalt will ich Niemand; denn der Glaube will willig, ungenöthigt angezogen werden. Nehmt ein Exempel von mir. Ich bin dem Ablass und allen Papisten entgegen gewesen, aber mit keiner Gewalt. Ich hab' allein Gottes Wort getrieben, gepredigt und geschrieben; sonst hab ich nichts gethan. Das hat, wenn ich geschlafen hab, wenn ich Wittenbergisch Bier mit meinem Philippo und Amsdorf getrunken

hab, also viel gethan, dass das Papstthum also schwach worden ist, dass ihm noch nie kein Fürst noch Kaiser soviel abgebrochen hat. Ich hab nichts gethan; das Wort hat es alles gethan und ausgerichtet Das ist allmächtig, das nimmt gefangen die Herzen, und wenn die gefangen sind, so muss das Werk hernach von ihm selbst zufallen.“

Zwei Jahre darauf finden wir Luther abermals in Jena. Der Geist des Aufruhrs hatte weiter um sich gegriffen. In Allstedt trieb Thomas Münzer, der Schwarmgeist, sein Wesen und reizte zu wilder Empörung gegen die weltliche Obrigkeit. In Orlamünde war es wieder Dr. Carlstadt, der die Volksmenge zwar nicht zu Aufruhr und Mord, aber zu gewaltsamen Neuerungen im Gottesdienst fortriss. Eigenmächtig hatte er seine Wittenberger Professur verlassen, eigenmächtig sich zum Pfarrer in Orlamünde gesetzt, eigenmächtig wieder Bilder und Altäre gebrochen. In sonderbarer Mischung schwärmerischer Geistigkeit und buchstäbelnder Gesetzhlichkeit eiferte er, wie Dr. Luther sich ausdrückt, um „kleines Narrenwerk“, und untergrub zugleich die Grundlagen aller kirchlichen Ordnung, indem er die grosse Menge für berufen achtete, nach ihrem Gutdünken das Kirchenwesen zu gestalten. Da kam Luther am 22. August 1524 auf fürstlichen Befehl abermals nach Jena, wo Carlstadt eine Druckerei eingerichtet hatte. Zweimal, Morgens in der Stadtkirche, Nachmittags im Schlosse, hat er wider den mörderischen Geist zu Allstedt und seine teuflischen Früchte gepredigt. Mittags kam Carlstadt zu Luther in den Bären, wo derselbe abermals Herberge genommen, um ihn wegen seiner Predigt zur Rede zu stellen und gegen jede Gemeinschaft mit den Allstedter Propheten zu protestiren. Ein Ohrenzeuge des Gesprächs, wie man annimmt, Martin Reinhard, der erste evangelische Pfarrer von Jena, hat uns davon ausführlich Bericht erstattet. Die denkwürdige Stunde in Jena entschied den Bruch zwischen Luther und seinem alten Reformationsgenossen: die Wege beider blieben fortan für immer getrennt. Tags darauf in Orlamünde hatte Luther Gelegenheit, die Früchte des Carlstadt'schen Geistes persönlich zu kosten. „Fahr hin in tausend Teufel Namen,“ rief man Luther beim Abschiede

zu, „dass du den Hals brächst, ehe du zur Stadt hinauskommst.“ In seiner Schrift wider die himmlischen Propheten, welche hauptsächlich gegen Carlstadt gerichtet ist, erkennt Luther wohl an, dass Carlstadt das münzerische Treiben nicht gutheissen wolle; aber seine eigene Behandlung kirchlicher Dinge führe dahin. „Darum hab ich wohl gesagt, Doctor Carlstadt ist nicht ein mörderischer Prophet, er hat aber einen aufrührischen, mörderischen, rottischen Geist bei sich, der wohl hinausführe, wenn er Raum hätte.“ „So gehets, wenn man den unordigen Pöbel ins Spiel bringt, dass sie für grosse Fülle des Geistes auch bürgerliche Zucht und Sitten vergessen und Niemand mehr fürchten und ehren ohne sich allein: da hat Dr. Carlstadt Lust dazu. Das sind alles feine Vorläufte zu Rotten und Aufruhr, dass man weder Gewalt noch Obrigkeit fürchte.“

Als Luther das Jahr darauf, wie uns berichtet wird, im April 1525 zum drittenmale nach Jena kam und hier predigte, tobte der Bauernkrieg.¹⁾ Vergeblich war er, wie

1) Mir ist recht wohl bekannt, dass Köstlin diese dritte Anwesenheit Luther's in Jena bestritten hat. Aber schwerlich lässt sich dieselbe als einfache Doublette der vorjährigen Anwesenheit beseitigen. D. Linke in Altenburg macht mich freundlichst darauf aufmerksam dass Luther am 25. April 1525 dem Caspar Glatz, seit 27. August 1524 Vicar in Orlamünde, eine Schrift dedicirt hat, und zwar unter Umständen, die es nahelegen, dass er sie ihm persönlich übergeben. Es ist der auf der herzoglichen Bibliothek zu Altenburg befindliche *Libellus Martini Lutheri, Christum Jesum, rerum Judaeum et semen esse Abrahae e Germanico versus per J. Jonam. Vuittembergae*. Am Schlusse in aedibus Joannis Luft anno M. D. XXIIII. Unter das Wort. *Vuittembergae* hat Luther eigenhändig geschrieben *D. Martinus L dono dat Gaspari Glatio* und am Ende findet sich Glatz's Notiz *dono mihi ddt D. Martinus Lutherus die Mci Ev. XXV G. Glatzig*. D. Linke bemerkt mir hierzu: „Glatz hat . . . Ende 24 auf Luther's Drängen den Heirathsantrag bei Katharina angebracht. Scultetus, Annales ad evang. renov. ann. MDXXV S. 80 setzt es aber in das Jahr 25. Ostern 25 schreibt Luther an Spalatin, er denke noch nicht an eine Ehe (Walch XXI, 972). Bis dahin scheint er also die Hoffnung auf Nachgiebigkeit der Käthe gegen Glatz noch nicht aufgegeben zu haben. Am 5. Mai 25 schreibt er aber an Schwager Rühel: „Kann ichs schicken, dem Teufel zum Trotz will ich meine Käthe noch zur Ehe nehmen, ehe

er selbst schreibt, mitten unter ihnen gewesen „mit Gefahr Leibes und Lebens“. „Diese thüringischen Bauern hab ich selbst erfahren, dass je mehr man sie vermahnt und lehret, je störriger, stolzer und toller sie wurden.“ Als die Ermahnung zum Frieden sich erfolglos erwies, schrieb Luther seine heftige Schrift, deren leidenschaftlichen Ton nur die Erregung des Augenblicks zu entschuldigen vermag: „Wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern.“

Zweimal noch hat Luther seitdem auf der Durchreise unsere Stadt berührt: im Jahre 1529 auf der Reise nach Marburg, im Jahre 1530 auf der Reise nach Coburg, wo er auf des Kurfürsten Geheiss während des Augsburger Reichstages verweilte. Ueber die Vorgänge in Marburg lassen wir den Schleier fallen: es ist kein erfreuliches Blatt in der Geschichte der Reformation, das mit dem Gespräche zu Marburg zwischen Luther und Zwingli beschrieben ist. Die traurige Spaltung der Evangelischen über die Lehre vom Abendmahl wurde damals besiegelt. Aber in ungetrübtem Glanze leuchtet wieder das Bild Luther's auf der Feste Coburg: wie er von dort aus den Seinen Muth einsprach, wie er sie zum Gottvertrauen mahnte, wie er unermüdlich sie antrieb, ein standhaftes Bekenntniss des evangelischen Glaubens abzulegen vor Kaiser und Reich.

So ist das Gedächtniss Luther's in Jena mit den wichtigsten Wendepunkten in der Lebensgeschichte des Reformators und des Reformationswerkes aufs Engste verknüpft. Unsere Stadtkirche bewahrt sein metallenes Bild, das einst bestimmt war, sein Grab zu decken. Aber köstlicher als Erz ist das geistige Bild, das er uns gelassen hat. Vor

denn ich sterbe' (Walch XVI, 160). Wenn Luther also Ende April oder Anfang Mai 25 nach Böttcher (*Germania sacra*) in Orlamünde war, so datirt letzterer Brief aus unmittelbarer Nähe des letzten Gespräches mit Glatz und der 25. April, der St. Marcustag, ist der Tag der Ankunft Luther's bei Glatz, dem er zum Gastgeschenk das Buch giebt. Da die Reise 25 wohl auf gleichem Wege wie 24 geschehen sein wird, so wird Luther am 23. April in Jena gewesen sein, wenigstens spätestens bis zu diesem Tage“. Die anderweiten Zeugnisse für die Anwesenheit Luther's in Jena im April 1525 siehe bei Ed. Grimm, *Acta Lutheri Jenensis*.

Allem sein festes Gottvertrauen und sein unerschrockener Glaubensmuth. Auf der Heimkehr von der Wartburg nach Wittenberg, an demselben Tage, an dem er des Morgens von Jena aufgebrochen war, da schrieb er von Borna aus seinem Kurfürsten, der ihn, den Gebannten, von der Rückkehr nach Wittenberg abgemahnt hatte: „Ew. Kurfürstl. Gnaden wisse, ich komme gen Wittenberg in gar viel einem höheren Schutz, denn des Kurfürsten. Ich hab's auch nicht im Sinn, von Ew. K. F. G. Schutz begehren. Ja ich halt, ich wolle Ew. K. F. G. mehr schützen, denn sie mich schützen könnte. Dazu, wenn ich wüsste, dass Ew. K. F. G. könnte und wollt schützen, so wollt ich nicht kommen. Dieser Sachen soll noch kann kein Schwert rathen oder helfen; Gott muss hie allein schaffen ohn alles menschliche Sorgen und Zuthun. Darumb wer am Meisten gläubt, der wird hie am Meisten schützen.“

Und neben dem fröhlichen Glaubensmuth welch männlicher Freimuth auch seinem Fürsten gegenüber! In demselben Briefe heisst es weiter: „Dieweil ich denn nu spür, dass Ew. K. F. G. noch gar schwach ist im Glauben, kann ich keinerleiwege Ew. K. F. G. für den Mann ansehn, der mich schützen oder retten könnte. Dass nu auch Ew. K. F. G. begehrt zu wissen, was sie thun solle in diesen Sachen, sintemal sie es acht, sie habe viel zu wenig gethan: antworte ich unterthäniglich: Ew. K. F. G. hat schon allzuviel gethan und sollt gar nicht thun. Denn Gott will und kann nicht leiden Ew. K. F. G. oder mein Sorgen und Treiben. Er wills ihm gelassen haben, dess und kein anderes; da mag sich Ew. K. F. G. noch richten.“

Aber bei allem Freimuth auch seinem Fürsten gegenüber mahnt er die Seinen unablässig zum Gehorsam gegen die Obrigkeit, nicht bloß in rein weltlichen Dingen, sondern auch in der Erhaltung und Aufrichtung äusserer, kirchlicher Ordnungen. Gegenüber Carlstadt und der Schwarmgeister willkürlichen Neuerungen dringt er darauf, dass die Obrigkeit allein mit ihrer ordentlichen Gewalt, nicht aber „Herr Omnes“, „der unordige Pöbel“ Macht haben solle, Missbräuche abzustellen in der Kirche.

Weiter zeigt uns sein Verhalten im Bildersturm die Liebe und Geduld, die er im Gegensatze zu Carlstadt's leidenschaftlichem Eifergeist mit den Schwachen im Glauben bewährte. Unter den Hauptstücken, so einen Christenmenschen belangen, führt er in der ersten Predigt nach seiner Rückkehr nach Wittenberg die Erkenntniss menschlicher Sünde und den Glauben an die in Christo offenbarte göttliche Gnade auf: in diesen zwei Stücken spürt er noch keinen Mangel, noch Fehl bei den Wittenbergern. Aber von der Liebe spürt er an ihnen nichts. Darum mahnt er sie, Nachfolger und Thäter des Worts zu sein. „Denn der Glaube ohne die Lieb ist nichts werth, ja er ist nicht ein Glauben, sondern nur ein Schein des Glaubens.“ Darum mahnt er, nach des Apostels Beispiel, Geduld mit des Nächsten Schwachheit zu haben. „Denn wir sind nicht alle gleich stark im Glauben. Darum müssen wir nicht auf uns und unseren Glauben oder Vermögen allein sehen, sondern sollen auf unseren Nächsten sehen, dass wir uns nach ihm richten und ihn nicht mit unserer Freiheit beleidigen.“ Von dieser duldenden und tragenden Liebe, die sich zu des Nächsten Schwachheit herablässt, hat er ergreifende Worte in der köstlichen Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen geredet: „Ein Christenmensch,“ so zeigt er hier, „ist ein freier Herr über alle Dinge und Niemand unterthan“ und wiederum: „Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und Jederman unterthan;“ frei ist er in der Gemeinschaft mit Christus durch den Glauben, dienstbar hinwiederum ist er seinem Nächsten durch die Liebe.

So will er auch bei der Abstellung der Missbräuche im Gottesdienst Liebe und Nachsicht geübt wissen „mit den schwachen, gutherzigen Menschen, die noch wohl zu uns kämen, wenn sie es solange und soviel geübt hätten wie wir“. „Den Wölfen,“ predigt er, „kannst du nicht zu hart sein; den schwachen Schafen kannst du nicht zu weich sein.“

Und mit dieser Liebe verbindet sich weiter die tiefste Achtung vor der persönlichen Ueberzeugung und vor dem Gewissen des Anderen. „Der Seelen Gedanken und Sinnen können Niemand denn Gott offenbar sein,

darum es umsonst und unmöglich ist, Jemand zu gebieten oder zu zwingen mit Gewalt, so oder so zu glauben.“ Ein Jeglicher muss vielmehr „für sich selbst sehen, dass er recht glaube. Denn so wenig ein Anderer für mich in die Hölle oder Himmel fahren kann, so wenig kann er auch für mich glauben oder nicht glauben; und so wenig er mir kann Himmel oder Hölle auf- oder zuschliessen, so wenig kann er mich zum Glauben oder Unglauben treiben“.

Diese Achtung vor fremder Ueberzeugung, sie floss aber endlich aus jener Reife der christlichen Erkenntniss, welche Wichtiges und Nebensächliches, Nothwendiges und Freies in der Religion wohl zu unterscheiden verstand. „So soll nun hie,“ heisst es in der Schrift wider die himmlischen Propheten, „unser Fleiss sein, dass wir weit von einander scheiden die zwei Lehren: eine die von den Hauptstücken lehret, das Gewissen in Geist für Gott zu regieren; die andere, die von äusserlichen Dingen oder Werken redet.“ Das macht er Carlstadt vor Allem zum Vorwurf, dass er „die hohen, rechten Stück so schweiget und liegen lässt, und die geringsten so aufblähet, als läge der Welt Seligkeit mehr dran, denn an Christo selbst“. Und immer wieder kämpft er dagegen an, dass man nach rechter Judenart ein Gesetz machen wolle aus dem, was frei bleiben müsse. „Es ist ein gar grosser Unterschied,“ predigt er den Wittenbergern, „zwischen diesen zwei Stücken ‚müssen sein‘ und ‚frei sein‘“. Denn ‚Müssen sein‘ ist „das, was die Nothdurft fordert und unbeweglich stehen muss, der Glaube“. Frei aber muss Alles bleiben, was zu den Nebendingen in Sachen der Religion gehört; also vor Allem das Halten oder Nicht-halten all jener äusseren Bräuche, welche der Papst thun, Dr. Carlstadt lassen heisst. „Sie brechen,“ sagt Luther wider Carlstadt, „beide die christliche Freiheit und sind beide widerchristlich: aber der Papst thuts durch Gebot, Dr. Carlstadt durch Verbot.“

In allen diesen Stücken hat Luther in Jena allen evangelischen Bewohnern dieser Stadt ein Vorbild gelassen. Zum Ersten ein Vorbild des fröhlichen Gottvertrauens und des unerschrockenen Glaubensmuthes, dieser festen Grundlage

alles und jedes wahrhaften Christenlebens. Zum Anderen ein Vorbild des männlichen Freimuthes und doch zugleich des aufrichtigen Gehorsams gegen die Obrigkeit, dieser beiden Grundzüge aller Bürgertugend, ohne welche es auch keine wahre christliche Sittlichkeit giebt. Zum Dritten ein Vorbild jener duldenden und tragenden Liebe, ohne welche aller Glaubenseifer ohne Werth ist. Zum Vierten endlich ein Vorbild jenes echten Freisinns, der die Freiheit nicht bloß für sich, sondern auch für Andere will, der keinen Zwang aus der Freiheit macht, der das Recht der fremden Ueberzeugung ehrt, der endlich in Sachen der Religion wohl zu unterscheiden weiss zwischen Hauptsachen und Nebendingen.

Es ist mit einem Worte das Bild der wahrhaft christlichen Persönlichkeit, die im Gottes Wort gegründet, im Glauben gestählt, im Gewissen gefestigt ist.

Und dieses Bild hat Dr. Luther auch dieser unserer Universität als ein Erbe hinterlassen, köstlicher als äussere Reichthümer und äusserer Glanz; ein Erbe, welches zu hüten und zu bewahren der heutige Gedenktag uns mit besonderem Ernste mahnt.

Wenn auch Luther selbst an unserer Universität nicht gelehrt hat, so hat doch diese Stadt zweimal der Wittenberger Universität, als Wittenberg von der Pest heimgesucht war, eine gastliche Stätte bereitet, und zweimal hat der treue Genosse Luther's, Philipp Melancthon, seinen Lehrstuhl hier im alten Paulinerkloster aufgeschlagen, 1527—1528 und 1535—1536. Darnach als unser Kurfürst Johann Friedrich nach der Schlacht bei Mühlberg mit der Kur und dem grössten Theil seiner Lande auch seine Universität Wittenberg verloren hatte, da ist es ihm ein Hauptanliegen gewesen, in den ihm noch gebliebenen Landen ein Seminar für die Diener der Kirche und Schule zu errichten. Am 13. März 1548 wurde das neue Studium in Jena zunächst mit zwei Professoren, Johann Stigel und Victorin Strigel, eröffnet. Zehn Jahre darauf ward die Schule mit kaiserlichem Privileg zur Universität erweitert und am 5. Februar 1558 feierlich geweiht. In dem Stiftungsbriefe Herzog Johann Friedrich des Mittleren steht geschrieben, dass diese Universität zu Jena

gegründet sei „zur Erhaltung, Förderung und Ausbreitung Gottes reinen, ewigen und alleinseligmachenden Wortes, wie solches seine Allmächtigkeit in diesen Tageszeiten durch den ehrwürdigen und hochgelehrten, unseren lieben andächtigen Herrn Martinum Luther der heiligen Schrift Doctor seliger aus lauter Gnade und Güte geoffenbart“.

In der nächsten Folgezeit ist auch diese unsere Universität der Spielball der Parteien geworden, die um Luther's und Melanchthon's geistiges Erbe sich stritten. Aber das ist nicht wahr, dass sie gegründet worden sei, um jenen fanatischen Eifergeist zu pflegen, welcher den Luther von Worms und der Wartburg über den Luther von Marburg vergass, und das was an Luther's irdischer Erscheinung das Menschlichste war, als das allein echte Merkmal des lutherischen Geistes ausrief. Vielmehr nach dem Rathe des von den lutherischen Eiferern bestgehassten Melanchthon ist diese unsere Hochschule gegründet worden: Melanchthon selbst sollte ihr erster Lehrer sein, und als er vorgezogen hatte, in Wittenberg zu bleiben, so waren es seine Schüler, welche berufen wurden, in Jena zu lehren. Wohl sind vorübergehend auch andere Zeiten über Jena gekommen. Der erste Professor der Theologie, welchen Jena sah, ward in den Kerker geworfen, der Superintendent theilte sein Geschick, ein dritter, Erhard Schnepf, Jena's erster theologischer Dekan, entging dem Gefängnisse nur durch den Tod. An ihrer Stelle wurden die ärgsten lutheranischen Eiferer berufen. Da erhoben sich die drei weltlichen Fakultäten gegen das neue Papstthum der Theologen, der Hof erliess scharfe Rescripte gegen das spanische Inquisitionstribunal in Jena, der Gefangene Victorin Strigel fand einen Beschützer an seinem Landesherrn. Die Theologen erwiderten dem Herzog, wenn er sie antaste, taste er Gottes Augapfel an: die weltlichen Herren griffen Christo nach dem Zügel, sie würden sich gewiss die Hände scheusslich verbrennen. Vorläufig hatten sich nur die Eiferer selbst die Hände verbrannt. Sie mussten Jena verlassen, Strigel kehrte mit Ehren zurück. Wenige Jahre darauf kamen unter Johann Wilhelm wieder die schroffen Lutheraner, dann unter der vormund-

schaftlichen Regierung des Kurfürsten August eine Zeitlang die Schüler Melanchthon's wieder auf; darnach lenkte auch unsere Universität auf ein Jahrhundert in das Fahrwasser der lutherischen Orthodoxie, die von Johann Gerhard gelehrt und glänzend vertreten, doch auch für den lebendigen Herzschlag eines praktischen Christenthums empfänglich blieb und bald von ihrer anfänglichen Strenge nachliess. Schon zu Ende des 17. Jahrhunderts bildete Jena durch Johann Musäus den Mittelpunkt jener milden und gemässigten Richtung, die des Wittenberger Eifergeistes sich erfolgreich erwehrte, dafür aber nicht weniger als 103 Ketzereien aufgerückt bekam. Zu Anfang des 18. Jahrhunderts gewann mit Buddeus der der Orthodoxie gründlich verhasste Pietismus, seit dem letzten Drittel mit Griesbach, Eichhorn und Döderlein die freie wissenschaftliche Theologie Eingang in Jena. Seitdem ist der theologischen Fakultät dieser Hochschule vergönnt geblieben, im freien Wettbewerb mit den anderen Fakultäten, der wissenschaftlichen Erforschung der Wahrheit zu dienen, und sich frei aus ihrem eigenthümlichen Geiste heraus, ohne Störungen und gewaltsame Eingriffe zu entwickeln. Unser Doctoreid fordert Ergebenheit gegen die wahre Religions- und Sittenlehre nach den biblischen Vorbildern, Liebe zur evangelischen Freiheit, für welche die ehrwürdigen Verfasser der symbolischen Bücher mannhafte gestritten haben und als Norm des Glaubens und Lebens die redlich und mit den Mitteln der Wissenschaft erforschte heilige Schrift. Diesem Eide getreu, der die geschichtliche Forschung über die Schrift und die Unterscheidung von Bleibendem und Vergänglichem in der kirchlichen Lehre nicht aus-, sondern einschliesst, hat diese Fakultät durch Erhaltung ihrer geschichtlichen Eigenart das geistige Erbe Luther's besser zu bewahren gemeint, als wenn sie in knechtischer Devotion gegen einen heiligen Buchstaben die evangelische Freiheit verleugnete. Um die Absicht des fürstlichen Stifters im Geiste und mit den Mitteln des 19. Jahrhunderts zu erfüllen, bedarf sie nicht der unerbetenen Beihilfe derer, die es gelüftet, die traurigen Zeiten eines Flacius und Tileman Heshusius an dieser Hochschule wieder zurückzurufen.

Fern sei es von uns, am heutigen Tage den alten Streit zu erneuen, welche von den Parteien in der evangelischen Kirche die allein echte Hüterin des lutherischen Erbes sei. Dieses Erbe ist so reich, dass gar verschiedene Geister sich darein zu theilen vermögen. Es ist auch gar nicht ausschliesslich den Theologen in Verwahrung gegeben. Die Vertreter der verschiedensten Wissensgebiete haben Antheil daran. Der Reformator der Kirche ist zugleich der Begründer einer neuen Kultur. Durch seine Bibelübersetzung hat Luther dem deutschen Volke eine neue Sprache, durch seine Lieder eine neue Poesie, durch seine zahlreichen deutschen Schriften eine neue Literatur gegeben. Der durch die Humanisten angebahnte Aufschwung der classischen Studien wurde von Luther aufs Kräftigste gefördert. In seiner Mahnung an die Bürgermeister und Rathsherren der deutschen Städte zur Errichtung christlicher Schulen hat er vor allen Dingen zum Studium der Sprachen und der Historien getrieben, beides zur heiligen Schrift zu verstehen und weltlich Regiment zu führen. Wohl lag ihm vor Allem am Evangelium, das nicht erhalten werden könne, ohne die Sprachen; aber „wenn man gleich der Schulen und Sprachen gar nicht bedürfte um der Schrift und Gottes willen, so wäre doch allein diese Ursache genugsam, die allerbesten Schulen, beides für Knaben und Mädchen, an allen Orten aufzurichten, dass die Welt auch ihren weltlichen Stand äusserlich zu erhalten doch bedarf feiner geschickter Männer und Frauen, dass die Männer wohl könnten regieren Land und Leute, die Frauen wohl ziehen und halten könnten Haus, Kinder und Gesinde“.

Es ist ein Grundzug der sittlichen Weltanschauung Luther's, dass er zuerst das selbständige sittliche Recht der sogenannten weltlichen Stände und ihre Unabhängigkeit von der exclusiv kirchlichen Werthschätzung geltend gemacht hat. Der bürgerliche Beruf ist ihm nicht geringer als der geistliche, Hans mit der Schippe und Grete mit dem Besen üben nach ihm ein nicht minder gottgefälliges Werk als der Pfaff, der Mönch und die Nonne. Vor Allem aber betont er die Unabhängigkeit der weltlichen Obrigkeit von der

geistlichen Gewalt. Der Kampf gegen Rom ist ihm zugleich ein Kampf des deutschen Staates und Volkes gegen des Papstes Tyrannei, der den Deutschen Namen, Titel und Wappen des Kaiserthums gelassen, aber den Schatz, Gewalt, Recht und Freiheit desselben an sich gerissen: so fresse der Papst den Kern, während wir mit den ledigen Schalen spielen. Und weiter ist sein Befreiungskampf gegen Rom ein Kulturkampf im besten Sinne des Worts gewesen: ein Kampf für die höchsten geistigen Güter des deutschen Volks, für Wahrheit und Freiheit, für das Recht des Gewissens und der ehrlichen Ueberzeugung. Durch diesen Kampf hat Luther den Weg zur freien wissenschaftlichen Forschung auf den verschiedensten Gebieten menschlicher Erkenntniss geebnet. Der ehrliche Wahrheitssinn und die wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit, welche die sittliche Grundlage aller echten geistigen Arbeit bilden, sie sind ein Erbtheil der deutschen Reformation, dessen Obhut den deutschen Hochschulen und zwar in allen ihren Fakultäten anvertraut ist; ein Erbtheil, dessen treue unbestechliche Pflege das schönste Blatt im Ruhmeskranze dieser unserer Universität ist.

Aber vor Allem ist doch der Kampf, welchen Luther geführt hat, ein Kampf des religiösen, des christlichen Gewissens gegen die Tyrannei der römischen Satzungen gewesen. Dass diese Satzungen den freien Zugang der einzelnen Seele zu ihrem Heiland versperren, dass sie das seligmachende Evangelium von der in Christo offenbarten Gnade verdunkeln, das war der letzte und tiefste Beweggrund seines Kampfes wider das Papstthum. In diesem Kampfe hat der fürstliche Dulder, dem diese Hochschule ihre Gründung verdankt, unentwegt festgestanden und hat lieber Land und Leute, ja Freiheit und Leben darangesetzt, als dass er der päpstlichen Tyrannei sich unterworfen hätte. In diesem Kampfe festzustehen, zu einer Zeit, in welcher die evangelische Sache hier durch Verrätherei, dort durch schwächliche Nachgiebigkeit von Seiten ihrer eigenen Anhänger bedroht war, das ist die Mission gewesen, zu welcher diese unsere Johann-Friedrichs-Universität schon durch die Stiftungsurkunde

berufen worden ist. Dieser Kampf des christlichen Gewissens muss unverdrossen fortgekämpft werden, mögen auch heute wieder Viele, die sich Evangelische nennen, Frieden rufen, da kein Friede ist. „Nur nicht gegen Rom, die älteste legitime Macht in Europa, die ehrwürdigste Hüterin der conservativen Interessen“ — rufen die Einen. Als ob sich Rom nicht unbedenklich mit allen Mächten des Umsturzes verbände, um den Kampf zu führen gegen den deutschen Staat und gegen den deutschen Protestantismus! „Nur keinen Streit um gleichgiltige Dogmen“ — rufen die Anderen. Als ob das sehnstüchtige Verlangen eines bekümmerten Herzens um eigene Gewissheit seines Friedens mit Gott eine gleichgiltige Sache wäre, als ob von blossen Dogmen, die so oder anders lauten mögen, da die Rede sein könnte, wo die tiefsten Lebensfragen der religiösen Persönlichkeit selbst auf dem Spiele stehen! Ein Liberalismus, der kein Verständniss für die Macht der religiösen Antriebe zeigt, arbeitet dem Papstthum ebenso in die Hände wie jener Conservatismus, der in der Herrschaft der Hierarchie die sicherste Bürgschaft für die staatliche Ordnung erblickt.

Mit dem blossen Protestiren gegen den römischen Gewissensdruck ist nicht gethan. Die blosse Verneinung hat noch niemals ein lebenskräftiges Werk geschaffen. So kann auch nur ein kräftiger, lebendiger Glaube den geistigen Kampf aufnehmen gegen jene Macht, die um so gewaltiger dasteht, je geschickter sie geistige und fleischliche Waffen zu vereinigen weiss. Nicht Luther's Dogma, nicht die theologische Form seiner christlichen Ueberzeugung thuts, aber sein Glaube thuts, der wie eine elementare Gewalt sein ganzes persönliches Denken und Wollen beherrschte, der Glaube, mit seiner befreienden, sittlich läuternden und stählenden Gewalt. „In meinem Herzen,“ spricht Luther, „herrscht allein und soll auch herrschen dieser einzige Artikel, nämlich der Glaube an meinen lieben Herrn Jesum Christum, welcher aller meiner geistlichen und göttlichen Gedanken, so ich immerdar Tag und Nacht haben mag, der einige Anfang, Mittel und Ende ist.“

Es ist ein inneres Erlebniss seiner christlichen Persön-

lichkeit, kraft dessen er sprechen kann: Christus ist mein, mein mit seiner Gerechtigkeit, mein mit all seinen Gütern. In diesem Glauben hat er den Frieden des Gewissens, den Trost der Versöhnung, die Gewissheit der gegenwärtigen göttlichen Gnade gefunden. Dieser Glaube ist kein Dogma, keine theologische Theorie: er ist das Ergebniss einer ganzen inneren Lebensgeschichte, die hinab in die tiefsten Tiefen der Seelenangst und wieder hinauf zu den höchsten Höhen der Seligkeit führt. Den Inbegriff dieser religiösen Erlebnisse hat Luther mit einem dem Apostel Paulus entlehnten Ausdrucke als Rechtfertigung aus dem Glauben bezeichnet. Die Hauptsache darin ist keine theologische Theorie über Christi Versöhnungswerk, von deren correcter Aneignung die Rechtfertigung abhinge, sondern die innere Erfahrung, welche jeder einfache Christenmensch machen kann, dass nur der zur Gewissheit seines Friedens mit Gott zu gelangen vermag, der auf allen Eigenruhm und auf alles Verdienst eigener Gerechtigkeit schlechtweg verzichtet und allein der in Christo offenbarten Gnade Gottes vertraut. Der rechtfertigende Glaube ist nach Dr. Luther der Weg, auf welchem der Christ zur persönlichen Gewissheit seines Heiles gelangt. Diese Gewissheit hat Luther nicht dadurch zu gewinnen vermocht, dass er, wie man's neuerlich ausgedrückt hat, in die christliche Gemeinde „sich einrechnete“. Im Gegentheile ist er kühn durch alle Dornenhecken und Zäune hindurchgebrochen, durch welche die Kirche den persönlichen Zugang des Individuums zu seinem Gott versperrte. Ihm war es ausgemacht, dass jede Theorie, welche die unmittelbare persönliche Heilsgewissheit als inneres Erlebniss des christlichen Individuums unsicher mache, eine „Lehre der Verzweiflung“ sei, welche den Grund des Evangeliums umstosse.

Dieserfröhliche, selige, der Gemeinschaft seines Gottes gewisse Glaube ist das grösste Kleinod, das uns Luther zum Erbe gelassen hat. Seine Obhut ist vornehmlich der theologischen Fakultät vertraut. Wenn man uns zuruft: „Zurück zu dem Glauben der Väter“, so antworten wir: nicht zurück, aber immer tiefer hinein! Nicht zurück zu den alten Formen

des Glaubens, die einstmals lebendig waren, doch heute ver-
lebt sind; aber immer tiefer hinein in den innersten Herz-
punkt des evangelischen Bekenntnisses, in den freien per-
sönlichen Herzensglauben eines lebendigen Christenmenschen,
der im Evangelium seinen Heiland Jesum Christum, in
Christo seinen Gott, in Gott die Fülle des Lebens und aller
Seligkeit, das ewige Gut schon mitten im Zeitenstrome ge-
funden hat. Die theologischen Lehrer dieser Hochschule
brauchen sich dieses ihres Glaubens vor Gott nicht zu
schämen; sie schämen sich desselben auch vor den Men-
schen nicht.

An der *universitas literarum* hat eine jede Fakultät ihren
eigenen Beruf, den sie mit rechter Treue erfüllen soll.
Möge denn ein jedes Glied dieser Hochschule an seinem
Theil und innerhalb seines besonderen Berufes dazu beitragen,
das Erbe Luther's zu wahren, und damit der Absicht des
erhabenen Stifters unserer Universität zu entsprechen. Der
heutige Luthertag hat uns aufs Neue die Verpflichtungen
vor die Augen geführt, die uns Lehrenden gegen die studi-
rende Jugend, die den Lernenden gegen den Beruf ihrer
Zukunft, die uns Allen gegen das ganze deutsche Volk ob-
liegen. Lasset uns eingedenk bleiben, wie Luther bei Allem,
was er dachte und that, „seinen lieben Deutschen“ zu dienen
bestrebt war. Dann wird auch diese Hochschule in Zukunft
bleiben, was sie immer gewesen ist, eine Pflanz- und Pflege-
stätte der höchsten geistigen Güter unseres Volkes, der
Gewissensfreiheit und der gewissenhaften Erforschung der
Wahrheit, des deutschen Mannesmuthes und des christlichen
Glaubensmuthes, der treuen Berufserfüllung, die an ihrem be-
scheidenen Theile dem Ganzen dient, indem sie treu und
redlich innerhalb ihrer Schranken sich hält und des weiten
Blickes für die höchsten Ideale des Lebens, für die letzten und
ewigen Zwecke Gottes mit den Menschen. Das walte Gott.

Einige Bemerkungen über den Tempel Gottes.

(Apok. XI, 1—2).

Von

Prof. A. Wabnitz

in Montauban.

Es ist als eine nach den meisten neueren Exegeten unbestreitbare Thatsache anzunehmen, dass der Tempel von dem die johanneische Apokalypse in Kap. XI, 1—2 spricht, der noch nicht, zur Zeit der Abfassung dieses Buches, zerstörte herodianische Tempel von Jerusalem sei. Aus dieser Thatsache wäre also zu schliessen, dass unsere Apokalypse nothwendig vor der Zerstörung Jerusalems, im Jahre 70. verfasst sei, und unmöglicherweise einem späteren Zeitalter zugeschrieben werden könne. Diese vorgeblich nicht zu bestreitende Thatsache möchte Unterzeichneter durch einige kurze Bemerkungen und mit einem neuen Vorschlage in Frage stellen.

Von den allegorisirenden Erklärungen Hengstenberg's, nach welchem der bezeichnete Tempel bildlich von der christlichen Kirche zu verstehen sei, oder nach Weiss, von der gläubigen Judengemeinde, soll hier abgesehen werden, da der genaue Text über einen Tempel mit auszumessenden Dimensionen unmöglich etwas anderes als ein materielles Gebäude bezeichnen kann (vergleiche Ezech. XL, 1 fl.).

Ich möchte vielmehr gegen die erstere Annahme, dass wir es hier mit dem herodianischen Tempel zu thun hätten, die Weissagung Jesu von einer völligen Zerstörung dieses Tempels gelten lassen, wie auch die unmögliche Voraussetzung, dass der Apokalyptiker sich das innere Tempelgebäude als

von den Heiden gänzlich, durch Eintritt, bei der Zerstörung Jerusalem's, verschont denken konnte. Wie wäre es nämlich möglich anzunehmen, der Verfasser habe nichts von der gewiss geschichtlichen Weissagung Jesu gewusst, oder habe eine andere Hoffnung gehegt, die er ja auf keinen früheren Vorgang in der Geschichte Israel's stützen konnte. Es kann also in seiner Vision nicht von dem herodianischen, aber es muss von einem anderen späteren Tempel die Rede sein, und die geschichtliche Forschung wird sich genöthigt sehen, eine andere Lösung dieses Problems aufzufinden. Diese Lösung hoffe ich in folgenden kurzen Bemerkungen geben zu dürfen.

Die Geschichte der Juden, nach der Zerstörung Jerusalem's, im Jahre 70, lehrt uns, dass dieses Volk weit entfernt war, alle Hoffnung auf eine politische Wiederherstellung aufgegeben zu haben. War nicht seine Sache die Sache Gottes und deren Sieg eine nicht zu bezweifelnde Gewissheit für jeden frommen Israeliten? Es ist also wohl zu begreifen, dass die Juden jede Gelegenheit ergriffen, ihr national-religiöses Ideal, trotz der Katastrophe vom Jahre 70, zu verwirklichen. Man denke nur an die Aufstände unter Trajan und an den letzten blutigen Krieg unter Kaiser Hadrian. Wenn dem aber so war, musste auch gewiss die Hoffnung einer Wiederherstellung des Tempels Gottes in Jerusalem immer lebendig geblieben sein, und, wie es aus einem significanten Texte des Barnabas-Briefes (Barnab. c. 16) erhellt, so wie aus einer Stelle des Midrasch Bereschit rabba (c. 64)¹⁾, scheint auch diese Hoffnung unter Hadrian's ersten Regierungsjahren eine Wirklichkeit geworden zu sein.

Nun lässt sich fragen, ob nicht die Vision in unserer johanneischen Apokalypse (Kap. XI, 1—2) sich auf diese Hoffnung bezieht; ob nicht der Verfasser von dem zukünftigen wiederzuerbauenden Tempel in Jerusalem spricht? Man wird mir den seltsamen Text entgegenhalten, in dem von Anbetenden im Tempelhause selbst die Rede sei, was gewiss gegen einen jüdischen Tempel spreche. Wer

1) Vgl. Schürer: Neutestamentliche Zeitgeschichte 1874, S. 355.

aber verbürgt uns, dass hier das Wort *ναός* nicht den Tempel mit den Vorhöfen der Juden bezeichne, da ja gewiss auch dasselbe Wort in Matthäus XXVII, 5 in diesem Sinne anzunehmen geboten ist, weil Judas unmöglich das Heiligtum der Priester betreten konnte oder durfte. Wer verbürgt auch, dass das *θυσιαστήριον* nothwendig der Räucheraltar im Tempelhause sei, da doch dieses Wort fast überall den Brandopferaltar im Priestervorhofe bezeichnet. Wie konnte auch dem Seher Befehl ertheilt werden einen Räucheraltar auszumessen der faktisch von so geringer Grösse sein konnte? Ist dieser Befehl nicht viel verständlicher, wenn es sich hier um den viel grösseren Brandopferaltar handelt? Wie kann man endlich aus der *ἀνὰ ἡ ἔξωθεν* einen inneren Vorhof oder die Vorhöfe insgesamt machen, da doch gewiss der Apokalyptiker so geschrieben hat, um den äusseren Vorhof (den der Heiden) von den inneren zu unterscheiden, welche er für seinen Tempel beibehält. Wenn aber von einem Brandopferaltar gesprochen ist und von einem äusseren Vorhofe, ist auch von einem jüdischen Tempel gesprochen. Und wenn der Verfasser hinzufügt, dass der äussere Vorhof und die Stadt nur $3\frac{1}{2}$ Jahre von den Heiden getreten sein werden, so hat er von einer Hoffnung geredet, nach der der neue Tempel bald ganz wie der alte wiederhergestellt sein wird, sowie auch, dass die Stadt Jerusalem wieder dem Volke Israel anheimfallen werde. Dies war ganz und gar aus den Wünschen und Hoffnungen der Juden aus dem Zeitalter Trajan's und Hadrian's gesprochen, obgleich der Apokalyptiker wieder Jerusalem als Sodom und Aegypten bezeichnet und die Stadt mit einer letzten Zerstörung bedroht.

So verstanden, und nach dem Vorgange Ezechiel's erklärt, verschwinden alle Einwände gegen die sonstigen Erklärungen unserer Vision. Aber alsdann kann unmöglich unsere Apokalypse vor dem Jahre 70 verfasst sein.

Eduard von Hartmann's „Religion des Geistes“ nach ihren Verdiensten und Schwächen gewürdigt.

Von
Julius Happel.

I. Die Schwächen.

Ein Fundamentalgebrechen dieser Speculation ist die Verwechslung der Begriffe

Einheit und Einerleiheit.¹⁾

Sie zeigt sich vor allem in der Nichtunterscheidung der beiden Vorgänge „in einander Eingehen“ und in einander „Aufgehen“. Das letztere ist ein chemischer Process, das erstere ein organisatorischer Vorgang.²⁾ Zwei Dinge gehen in einander auf heisst, sie verlieren ihre Selbständigkeit, dadurch, dass sie sich zu einem dritten verbinden. Der Verfasser behauptet also, „Gott gehe mit seinem Willen in der sittlichen Weltordnung auf (172, 1), „die sittliche Weltordnung müsse selbst mit Gott, soweit er die Menschheit angeht, identificirt werden“. Demnach haben wir eine vollständige Vereinerleiung der sittlichen Weltordnung mit Gott, selbstverständlich innerhalb der soeben gemachten Begrenzung (soweit Gott die Menschheit angeht). Diese Vereinerleiung

1) „Immanenz und Identität sind nicht das Gleiche“. Biedermann, *Protest. Kztg.* 1882, Nr. 49. 1143.

2) Vgl. Biedermann, *ebendas.* 1168. 1183.

erklärt der Verfasser deshalb für nothwendig, weil man sonst annehmen müsse, Gott stehe mit seiner persönlichen Willkür (!) hinter (!) dem Gesetz als dessen Macher (!).

Man beachte diese Uebertreibung des Verfassers, welcher wir öfter begegnen werden, und die von ihm dann beliebt wird, wenn er für seine sonst unhaltbaren Aufstellungen Raum gewinnen will, er karikirt zu diesem Zweck die den seinigen entgegengesetzten Anschauungen; namentlich geschieht dies, wie wir später sehen werden, dem Theismus gegenüber.

Was nun den Inhalt der Behauptung bezüglich Gottes und der sittlichen Weltordnung angeht, so bedarf es durchaus keiner Vermischung beider, also keineswegs eines chemischen Processes, es genügt vielmehr ein organisatorischer Vorgang, um beide in eine wirkliche, nicht bloss scheinbare, sondern wahrhaft reelle Einheit mit einander zu bringen, und jede persönliche Willkür Gottes hinter dem Gesetz als dessen „Macher“ auszuschliessen. Es genügt festzuhalten, dass die sittliche Weltordnung in Gott eingegangen und in die Sphäre seiner Wirksamkeit aufgenommen (nicht: aufgehoben! wie v. H. gewöhnlich sagt) ist, ohne doch Gott gegenüber ihre — relative — Selbständigkeit zu verlieren. Steht denn der Feldherr mit „persönlicher Willkür“ „hinter“ der Schlachtordnung als ihr „Macher“ oder hat er sie aufgenommen in seinen Geist und trägt sie in seinem Arm, ohne dass sie doch ihre relative Selbständigkeit ihm gegenüber — in der Ausführung durch sein Heer — verliert?

Ich übersehe hierbei nicht, dass es sich bezüglich alles unseres Redens von Gott und göttlicher Wirksamkeit um transcendente Vorgänge handelt, denen gegenüber unsere sämmtlichen Gedanken und Worte immer incommensurabel bleiben; aber wenn man einmal wagt, mit unserer „bildlichen“ Rede von Gott zu sprechen — wie E. v. H. ja doch auch durchweg thun muss —, so soll man wenigstens das bezeichnendste, d. h. geistigste Bild auf diese übersinnlichen Materien anwenden — das ist aber nicht ein chemischer

Process, sondern ein organisatorischer Vorgang, nicht ein in einander Auf-, sondern in einander Eingehen.

Hiermit ist zugleich die Behauptung v. H.'s gerichtet, „die göttliche Function müsse, um in die Formen des menschlichen Fühlens eingehen zu können, ihre Bestimmtheit als göttliches Gefühl ablegen“ (162). Das ist ebensowenig richtig, als ob gefordert würde, der Mensch müsse sein menschliches Bewusstsein ablegen, um auf das Bewusstsein des Hundes z. B. eingehen zu können; allerdings in dem Bewusstsein des Hundes sein eigenes Bewusstsein aufgehen lassen, das kann er nicht!

Noch verhängnisvoller wird diese Verwechslung von Einheit und Einerleiheit dort, wo v. H. das Individuelle in dem Allgemeinen (Universellen) aufgehoben, anstatt in dasselbe aufgenommen werden lässt. Er behauptet (119, 1): „Nur dann ist das religiöse Verhältniss möglich, wenn alle unbewussten und bewussten Sonderzwecke der Individuen, ob mit oder ohne ihr Wissen, ob mit ihrem Willen oder gegen denselben, aufgehoben [!] sind in der allgemeinen teleologischen Weltordnung.“

Die Sonderzwecke der Individuen aufheben heisst despotisch und deshalb mechanisch verfahren, sie in das Allgemeine aufnehmen heisst regieren, und das ist ein dynamischer¹⁾ (geistiger) Akt. In der altpersischen Despotie unter weiland Kambyzes war bereits jene Aufhebung aller Sonderzwecke in dem Universalwillen des „Erdengottes“ durchgeführt und das geflügelte Wort Ludwigs des XIV. *l'État c'est moi* ist der genaue Ausdruck dieser „Aufhebung aller Sonderzwecke in der allgemeinen teleologischen Weltordnung.“ v. H. behauptet zwar, das letztere sei nothwendig, weil man sich sonst in „logische Widersprüche verwickle“ (119), indem man annehme, das Individuum sei ebensosehr Selbstzweck als Mittel zum Zweck. Aber ist das auch ein „logischer Widerspruch“, wenn Max Piccolomini (1. Aufz. 4. Auftr.) von Wallenstein behauptet: „Und eine

1) Biedermann, a. a. O. 1143: „Die dynamische Allgegenwart Gottes.“

Lust ist's, wie er Alles weckt und stärkt und neu belebt um sich herum, wie jede Kraft sich ausspricht, jede Gabe gleich deutlicher sich wird in seiner Nähe! Jedwedem zieht er seine Kraft hervor, die eigenthümliche, und zieht sie gross, lässt jeden ganz das bleiben, was er ist; er wacht nur drüber, dass er's immer sei am rechten Ort; so weiss er aller Menschen Vermögen zu dem seinigen zu machen.“

Bestand in diesem „Universalstaat“ des Wallenstein'schen Heeres das Individuelle auch nur dem Scheine nach (119, 1), oder musste Wallenstein die Individualitäten seiner Generale aufheben, d. h. auf Null reduciren, um seine „Absolutheit“ zu wahren, seinen absoluten Willen durchzusetzen?

Diese Reducirung der Individuen auf Null fordert der Verfasser alles Ernstes, weil ja sonst die „Möglichkeit der Erlösung vom Uebel aufhöre, „denn das radical Böse ist die wesentliche und eigenste [!] Natur des Menschen“ [!] 190, 3.

Diese Verwechslung von wahrer Einheit und blosser Vermischung erstreckt sich nun aber bei v. H. auf das ganze Verhältniss Gottes zur Welt¹⁾, beziehungsweise zum Menschen. Sie zeigt sich vor allem darin, dass der Verfasser die Identität der göttlichen und menschlichen Functionen behauptet, indem er das reale Einssein nicht von dem reellen Einssein unterscheidet. Jenes ist ein materieller, dieses ein geistiger Zustand, beziehungsweise Vorgang. Der Ast ist mit dem Baum realiter eins, ebenso der Arm mit dem menschlichen Leibe; beide, Ast und Baum, Arm und Leib, sind zwar quantitativ nicht gleich — darin besteht vielmehr ihre relative Selbständigkeit —, ihre Functionen sind aber identisch. Genau diese grob reale, d. h. materielle Einheit nimmt nun v. H. zwischen göttlicher und menschlicher Thätigkeit an. Er sagt (221, 2): „Die göttliche Function der Gnade kann nur dann kein Fremd-

1) „Der Punkt, auf dem wir beide auseinander gehen, ist der in der oben citirten Reihe von Hartmann identisch gefassten, von mir aber essentiell unterschiedenen Begriffe.“ Biedermann, a. a. O. 1143. 1183.

ling in der den Menschen constituirenden Functionengruppe sein, wenn diese ganze Gruppe einerseits aus lauter göttlichen Functionen besteht und andererseits eine so in sich geschlossene Gruppe eine Partialidee von relativer Constanz bildet, dass jede innerhalb dieser Gruppe fallende göttliche Function ein wesentliches Bestandstück, ein ideales Moment, ein gesetzmässiges Zubehör derselben bildet. Nur unter diesen Voraussetzungen ist jede gesetzmässig aus der das Individuum bildenden Functionengruppe hervorgehende Einzelfunction wirklich ein Eigenthum dieses Individuums, ohne dass seine ideale Untheilbarkeit zerstört und seine Individualität aufgehoben würde, und in diesem Sinne eine Function dieses Individuums, gleichzeitig aber auch eine unmittelbare Function Gottes,“ d. h. die Function des Baumes kann nur dann kein Fremdling in der den Ast constituirenden Functionengruppe sein, wenn diese ganze Gruppe einerseits aus lauter Functionen des Baumes besteht und andererseits eine so in sich geschlossene Gruppe, eine Partialidee von relativer Constanz, d. h. den Ast bildet, dass jede innerhalb dieser Gruppe fallende Function des Baumes ein wesentliches Bestandstück, ein ideales Moment, ein gesetzmässiges Zubehör derselben bildet. Nur unter diesen Voraussetzungen ist jede gesetzmässig aus der das Individuum (d. h. hier: den Ast als relatives Individuum gegenüber dem ganzen Organismus des Baumes) bildenden Functionengruppe hervorgehende Einzelfunction wirklich ein Eigenthum dieses Individuums [des Astes], ohne dass seine ideale Untheilbarkeit [d. h. seine relative Selbständigkeit und in sich Abgeschlossenheit gegenüber dem ganzen Baum] zerstört und seine Individualität [d. h. das relative Insichsein] aufgehoben würde, und in diesem Sinne eine Function dieses Individuums [d. h. des Astes], gleichzeitig aber auch eine unmittelbare [d. h. vielmehr unvermittelte] Function des Baumes.

Als Träger der absoluten Idee [d. h. als Träger der Idee des ganzen Baumes, oder des ganzen Organismus] können wir den Baum das absolute Subjekt, als Träger einer Partialidee [d. h. der Idee des Astes] aber das eingeschränkte Subjekt nennen; als absolutes Subjekt ist der Baum der Producent

aller Willensakte, d. h. des Universums [d. i. aller Thätigkeiten des ganzen Baumes, also nicht blos der Aeste, sondern auch der Wurzeln u. s. w.]; als eingeschränktes Subjekt der Producent der Willensakte, welche ein bestimmtes Individuum [d. h. hier: den Ast] constituiren.

Wie also der Ast und der Baum **eins und einerlei** sind, so sind auch Mensch und Gott eins und einerlei, d. h. sie sind zwar ideell von einander unterschieden, real aber mit einander **vermischt**.

Diese Identität, d. h. Vermischung von göttlicher und menschlicher Function, behauptet nun v. H., sei nothwendig; denn sonst ver falle man entweder in die Charybdis des Theismus, welcher die Einheit nur als gemüthliche [!] Vereinigung [!] getrennter [!] und getrennt bleibender [!] Persönlichkeiten kenne, — oder der Skylla des abstrakten Monismus, der die Einheit nur als Absorption des illusorischen Individuums durch die abstrakte Einheit des Seienden (228, 1) bestehen lasse.

Daher — fährt der Verfasser 73, 2 fort — kann nur einem mit Verwischen und Vertuschen [!] der Probleme sich zufrieden gebenden Denken durch reell getrennte [!] Gnaden- und Glaubensfunctionen der Schein vorgespiegelt werden, dass durch Nebeneinanderstellung [!] zweier für sich allein unzulänglicher Lösungsversuche etwas gewonnen sei“

Man beachte zuerst wieder die (bereits früher citirte) Uebertreibung des Verfassers. Er behauptet, „der“ Theismus kenne die Einheit göttlicher und menschlicher Function nur als eine gemüthliche [!] Vereinigung [!] getrennter [!] und getrennt bleibender [!] Persönlichkeiten. Ja er wirft demselben sogar eine „reelle“ Trennung der Gnaden und Glaubensfunctionen vor. „Es ist, wie wenn eine Hand über eine unendliche Kluft von der einen oder von der anderen Seite oder von zwei Seiten hinübergestreckt wird“ (72, 2).

Aber um uns vor dieser dualistischen Trennung Gottes und des Menschen, beziehungsweise göttlicher und menschlicher Thätigkeit zu hüten, bedürfen wir durchaus noch keiner real-materiellen Einheit, d. h. Vermischung, wie v. H. will,

sondern wir denken eine wirklich reelle, d. h. geistige Einheit. Und um uns eine solche vorzustellen, denken wir nicht an das Verhältniss von Ast und Baum oder von Arm und Leib, sondern vielmehr an die Einheit, in welcher der individuelle Menscheng Geist mit der Universalpersönlichkeit seines Volkes, beziehungsweise der ganzen Menschheit steht. Zwischen dem Volk als Ganzem, d. h. als Universalpersönlichkeit und dem Individuum als Glied des Universalgeistes, besteht keineswegs bloß eine „gemüthliche Vereinigung“, sondern ein wirkliches und vollständiges Ineinandersein der geistigen (d. h. der intellektuellen und thelematischen, religiösen und sittlichen) Functionen; wie es sich z. B. bei jeder gemeinsamen That des ganzen Volkes darstellt. Zugleich aber — und das ist das andere nicht minder wesentliche Moment, welches zur reellen Einheit gehört — vollziehen sich die Functionen der einzelnen Geister in Unterschiedenheit von einander sowohl, als auch von dem Universalgeist. Denn es ist auch hier wie bei der Musik, je reinlicher die Töne von einander unterschieden werden, zu desto vollständigerer Harmonie gehen sie ineinander ein. So kann das, was Luther gethan, mit gutem Recht — ganz eigentlich und nicht bloß figürlich — als eine That des deutschen Volkes bezeichnet werden, gleichwohl ist Luther's That doch zugleich nicht bloß ideell, sondern ganz real seine eigenste, d. h. vollständig vom Thun des deutschen Volkes in ihm unterschiedene That.

Um Missverständnisse zu vermeiden, müssen wir jedoch auch hier wieder bemerken, dass wir keineswegs etwa gesonnen sind, den Universalgeist der Menschheit mit Gott zu identificiren. Uns kam es nur darauf an zu zeigen, dass zwei oder mehrere Wesen nicht bloß ideell, sondern auch real unterschieden, und doch reell geeinigt sein können.

Gerade das Gegentheil also von dem, was v. H. behauptet, ist wahr, nicht reell getrennt, sondern reell geeinigt denken wir Theisten Gott und Mensch, göttliche und menschliche Function, während er nur eine materialistische Vermischung beider zu Stande zu bringen weiss.

Zu dieser Vermischung der göttlichen und menschlichen Function sieht sich der Verfasser auch dadurch genöthigt, dass er nur entweder ein rein aktives oder rein passives, kein mittleres, d. h. receptives Verhalten zu kennen scheint. Er schreibt (71, 2), „der Glaube ist ebenso aktiv wie die Gnade; es findet auch keine Theilung und Vertheilung der Aktivität zwischen Gnade und Glaube statt, sondern jedem Theil kommt die volle und ganze Aktivität an dem religiösen Akte zu, was eben nur dadurch ohne Widerspruch möglich ist, dass Gnade und Glaube nicht zwei mit einander in Wechselwirkung stehende Akte, sondern die beiden untrennbaren Seiten eines und desselben Aktes, der momentanen Aktualisirung des religiösen Verhältnisses sind. Ebendasselbe Verhältniss, welches von der göttlichen Seite her gesehen, Gnade ist, ebendasselbe ist, von der menschlichen Seite her gesehen, Glaube, und eben durch diese reale Einheit der Function wird das aktuelle Verhältniss zum realen einheitlichen Band zwischen Gott und Mensch“.

Diese Vereinerleung des Glaubens und der Gnade, behauptet der Verfasser, sei nothwendig, denn sonst müsste entweder alle Aktivität nur auf der menschlichen Seite des Glaubens gesucht und Gott zu einem functionslos starren Götzen versteinert werden, oder es müsse alle Aktivität lediglich auf Seiten Gottes gesucht werden und der Mensch zu einem schlechthin passiven Schauplatz der göttlichen Aktionen erniedrigt werden.

Aber diesem Dilemma entgehen wir einfach dadurch, dass wir Gott und den Menschen weder bloß aktiv, noch bloß passiv, sondern beide zugleich in receptiver Thätigkeit uns denken. Handelt es sich um den Gnadenakt, so geht die aktive Thätigkeit von Gott aus und der Mensch verhält sich receptiv. handelt es sich um den Glaubensakt, so geht die aktive Thätigkeit vom Menschen aus und Gott verhält sich receptiv; dabei sind aber beide Thätigkeiten, nämlich der Gnadenakt und der Glaubensakt, nicht neben, sondern schlechthin ineinander zu denken¹⁾, so dass der Gnadenakt, eben indem

1) Vergl. Biedermann, a. a. O. 1136; vergl. 1190. 1189.

er von dem Menschen recipirt wird, in einen Glaubensakt übergeht und umgekehrt.

Dass es aber ein solches weder rein passives, noch rein aktives, sondern receptives Verhalten wirklich giebt, stellt sich an jedem lebenden Organismus dar, der eben nur durch diese Ineinssetzung einer passiven und aktiven Thätigkeit sein Leben zu erhalten vermag, nicht aber durch ein blosses Wechselverhältniss von (bald) passivem, (bald) aktivem Verhalten, wie es v. H. hier gern unterschieben möchte, wenn er von einer Theilung und Vertheilung der Aktivität, sowie von zwei mit einander in Wechselwirkung stehenden Akten redet (71, 2), und beides der gegnerischen Ansicht vorwirft.

So gelangt denn v. H. endlich bei einer Vereinerleung Gottes mit dieser grob materiellen Welt an.

Er sagt (247, 2): „Das Verhältniss von Gott und Welt ist im Naturalismus dasjenige von Quelle und Bach oder Erzeuger — Gebärer und Erzeugtem — Geborenem, im Dualismus das von Werkmeister und Artefakt, im abstrakten Monismus das von Sein und Schein, im Theismus das von Schöpfer und Geschöpf.“

Da das eine so konkrete Darstellung der Welt-, beziehungsweise Gottes-Anschauungen ist, welche v. H. nicht theilt, so wäre man an dieser Stelle um so begieriger zu erfahren, welches nun das Verhältniss von Gott und Welt im Sinne des „konkreten Monismus“, d. i. der v. Hartmann'schen Gottes-, bez. Welt-Anschauung ist. H. v. H. schweigt, und ein solches Schweigen ist, da wo man ein Reden mit Fug und Recht erwarten durfte, jedenfalls bedeutsam. Glücklicher Weise hat uns H. v. H. an anderer Stelle das Material reichlich zugeführt, woraus wir uns seine hier fehlende Vorstellung von dem Verhältniss Gottes zur Welt ergänzen können. Nach v. H. verhalten sich Gott und Welt zu einander wie Sein und Wirken, bez. Gewirktes. Die Welt ist der jeweilig aktualisirte Gott und Gott ist die potentielle Welt¹⁾, oder, wie man des Parallelismus wegen

1) Vergl. Biedermann, a. a. O. 1142: „Gott selbst die Weltsubstanz.“

genauer sagen müsste, „Gott ist die potentiellen Welten; weil Gott nicht bloß eine, sondern unzählige Welten in sich trägt. Da nun aber diese (gegenwärtige, materielle) Welt als solche das aktualisirte, näher, aktualisirende Sein oder Wirken Gottes selbst ist, so können wir uns also das Verhältniss der Welt zu Gott als das eines grob materiellen Organismus zu seiner potentiellen Idee vorstellen²⁾, d. h. Gott ist das organisirende, näher beseelende Prinzip, die Welt ein jeweiliger Leib Gottes.

Zum Beweise dafür, dass unsere Darstellung dieser Hartmann'schen Vorstellung von dem Verhältnisse Gottes zur Welt nicht aus der Luft gegriffen ist, führen wir nun die betreffenden Belegstellen an: Man vergl. besond. 254, 2 und 255, 1, wo das Verhältniss des göttlichen Wesens in seiner unendlichen Potentialität und potentiellen Unendlichkeit zur endlichen „Erscheinungswelt“, d. h. zum jeweiligen Wirken Gottes, welches die Welt selbst ist, geschildert, und jenes (das Wesen) als Producent und Träger der Aktualität bezeichnet wird. Ferner 245, 2; 246, 1, wo die endliche Erscheinungswelt wahrhaft malerisch dargestellt ist als eine „ganz reale Blase“, welche das Absolute treibt. Sodann 257, 3, wo Gott sich dadurch von der Welt, d. i. seiner jeweiligen „ganz realen Blase“ erlöst, dass er aus dem aktuellen in den potentiellen Zustand zurückkehrt und so „alles in allem“ wird. Weiter 262, 2, wonach diese Welt, welche vom Uebel ist, nicht die „geschaffene Substanz eines selbstbewussten Gottes“, sondern nur die Erscheinung des [nicht selbstbewussten] göttlichen Wesens selbst sein kann. End-

2) Biedermann zeigt sogar, dass bereits der Wille materiell von Hartmann gedacht ist, „und nur durch erkenntnistheoretische Spiegelfechtereien als ein rein Ideelles präsentirt werden kann“ — 1097; vergl. jedoch 1165, wo gesagt wird, dass v. H. das Problem gefasst und gelöst habe mit seinem gewohnten glänzenden Scharfsinn, consequent von seiner Erkenntnistheorie aus, nämlich im Sinne seines idealistischen Pantheismus, mit Denken und Wollen als den beiden Momenten der ideellen Weltsubstanz“ [!]. Liegt hier nicht ein Selbstwiderspruch vor, welcher der Entgegnung v. H.'s einen Schein von Recht giebt?

lich namentlich 221, 3 und 222, 1, wo besonders deutlich wird, dass wir Recht hatten, wenn wir das Verhältniss der Welt zu Gott (n. v. H.) als das des materiellen Organismus zu seinem organisirenden Prinzip darstellten und die jeweilige Erscheinungswelt als einen (von den beliebigen, „für n -Perioden = $\frac{1}{2}n$ “ vergl. 246 Anm.) Leib Gottes.

Nach obiger Darstellung, insbesondere im Zusammenhang mit allem von S. 513 an Gesagten, hoffe ich zur Evidenz erhoben zu haben, dass es sich bei v. H. um eine unvermittelte Ineinssetzung Gottes und der Welt, d. h. um eine Vereinerleung der grob materiellen Welt mit Gott handelt.¹⁾

Um jedoch nicht dem Schein uns auszusetzen, als wüssten wir nicht, dass v. H. sich immer wieder gegen eine Vereinerleung Gottes und der Welt verwahrt, müssen wir hier noch darthun, inwieweit v. H. hiervon mit Recht sich freispricht. Die betreffenden Stellen sind folgende: 229, 1; 179, 1. Nach ersterer Stelle handelt es sich nicht um eine „leere“ Identität, sondern um ein wirkliches Verhältniss von Gott und Mensch, d. h. des ganzen Organismus zum einzelnen Glied; denn der Individualwille ist eine relativ constante Gruppe von Partialfunctionen des absoluten Willens (233, 3). Nach letzterer Stelle (178, 2. 179, 1) kann selbstverständlich ein jeweiliges Stück von Gott nicht gleich dem Ganzen sein; es heisst: „Eine Vereinerleung der absoluten sittlichen Weltordnung mit der objektiven würde Gott mit der bestehenden Welt identificiren, eine Vereinerleung der absoluten mit der subjektiven würde ihn mit dem Menschen und seinem sittlichen Bewusstsein identificiren; im ersteren Falle würde die Welt, im letzteren der Mensch zu Gott erhoben, oder Gott würde gar zu einem Produkt des Weltprocesses, beziehungsweise des Bewusstseinsprocesses herabgesetzt.“

1) Vergl. Biedermann, a. a. O. 1142; daher scheint mir H. Prof. Biedermann denn doch mit etwas zu kräftigem Ausdruck für Hartmann's Pantheismus einzutreten; 1170: „vom Leibe bleiben“; vergl. dagegen 1174: „Die gnostische Theogonie, der Pantheismus im krassen Sinne des Worts.“

Das ist im Allgemeinen bereitwillig anzuerkennen, wobei nur bemerkt werden muss, dass nach v. H. Gott allerdings insofern und insoweit zu einem Produkt des Weltprocesses herabgesetzt wird¹⁾, als er seinem aktuellen Sein nach erst durch den Weltprocess zum Bewusstsein seiner selbst gelangt. Doch dies nur ganz nebenbei! Im Uebrigen wird durch obige Einschränkung unsere Behauptung von der Vereinerleung Gottes und der Welt, bez. des Menschen (durch v. H.) in keiner Weise angefochten. Es bleibt dabei, das jeweilige Universum ist einer von den „beliebigen“ Universalisatoren Gottes, und der Mensch nichts weiter als ein Partikel von den Extremitäten des in einen materiellen Leib eingezwängten Universalwesens (d. i. des H.'schen Gottes): es ist der richtige Qudra am Leibe des Puruscha.

Der Dualismus im Gottesbegriff²⁾

v. Hartmann's ist das zweite Grundgebrechen dieser Spekulation.

Aus dem Bisherigen ergibt sich zur Genüge, inwiefern v. H. mit Recht seine Welt- bez. Gottes-Anschauung konkreten Monismus nennen kann, nämlich als er sich zu einer vollständigen Vereinerleung Gottes und der Welt herbeigelassen hat.

Jetzt wollen wir den Nachweis liefern, dass dieser Monismus *ad extra*, *ad intra*, d. h. in seinem Prinzip ein klaffender Dualismus ist.

Nach Schopenhauer unterscheidet v. H. bekanntlich am Wesen Gottes ein alogisches und ein logisches Moment; jenes ist der absolut blinde Wille, dieses die absolut willenlose Allweisheit oder absolute Idee. Beide unvermittelt in Eins zusammengefasst, sind Gott, d. h. der Wille ist nicht von der Idee und die Idee nicht vom Willen durchdrungen, sondern sie existiren schon ursprünglich neben einander,

1) Vergl. auch Biedermann, a. a. O. 1142. 1184.

2) „Wille und Vorstellung, zwei einander essentiell entgegengesetzte Momente der Weltsubstanz“, Biedermann, a. a. O. 1097.

können deshalb auch bei einem etwaigen weiteren Process, in welchen sie mit einander eintreten, nur auseinander — beziehungsweise in ein ganz äusserliches und wieder vorübergehendes Verhältniss zu einander — treten, niemals zu einer wirklichen inneren Einheit¹⁾ gelangen. Daher „tritt der Wille aus der Potenz in den Aktus, ohne dass die Weisheit der logischen Idee bei diesem Uebergang betheiligt und mitthätig ist“ (264, 2). Und der Wille allein ohne die entfaltete Idee [der Wille ist also ursprünglich „allein“, d. h. nicht von der Idee erfüllt, die Idee ist noch ausser ihm] ist noch ein schlechthin unbestimmter leerer Drang, ein Sehnen nach wirklichem erfüllten Wollen (265, 2).

Zeigt sich schon in diesem ursprünglichen Nebeneinandersein des schlechthin leeren, d. h. blinden Willens und der schlechthin willenslosen Idee ein gähnender Dualismus, so stellt sich derselbe noch klaffender dar, wenn der Verfasser lehrt, Gott sei ursprünglich weder seines Willens (264, 1), noch seines Wissens (151, 2) mächtig, denn der Willensdrang ist da, ohne dass Gott ihn hemmen kann, und Gott weiss alles, nur von sich selbst nichts.

So hätten wir denn in diesem noch nicht aktuellen Gott v. H.'s ganz den persischen Urgott, solange Ahuramazda und Angramainyus noch nicht von einander geschieden sind!²⁾ Das ist der konkrete Monismus v. H.'s *ad intra*, d. h. auf sein im Dualismus steckengebliebenes Prinzip zurückgeführt!

Mit welchem Recht nun H. v. H. auf diesen dualistischen Gottesbegriff das Wort Geist anwenden darf, haben wir im Folgenden zu untersuchen.

Wenn vom Geist die Rede ist, so denkt mit Recht Jeder zunächst nur an den menschlichen Geist; denn dem Thiere fehlt noch das Wesentliche der Momente, welche den vollen

1) „Er reisst den Willen aus seinem psychologischen Zusammenhang heraus und stellt ihn in seiner Isolirung als selbständige religiöse Function hin.“ Biedermann, a. a. O. 1120. „Wille und Vorstellung zu einem realen Antagonismus zweier Potenzen im Weltgrund verdichtet.“ ib. 1191.

2) „Die beiden Zwillinge im Leibe des Unbewussten und die Frucht ihres Kampfes.“ 1104.

Begriff des Geistes konstituiren, nämlich die wirkliche Unterscheidung und innere Vermittelung des intellektuellen und thelematischen Vermögens, d. h. die Macht, sich selbst zum Denken und Wollen zu bestimmen, die Macht der Selbstbestimmung, mit einem Wort, das Ich oder die Persönlichkeit.

Wendet man nun das Wort Geist auf Gott an, wagt man also einen zunächst nur vom Menschen her uns bekannten Begriff auf Gott zu übertragen, so sollte man denken, dürfe doch wenigstens das wesentlichste Moment des menschlichen Geistes nicht aus dem Begriff des göttlichen Geistes eliminirt werden¹⁾, die Macht sich selbst zum Denken und zum Wollen zu bestimmen.

v. H. leugnet, dass dieses selbstgewollte Denken und selbstbewusste Wollen das wesentliche Moment des menschlichen Geisteslebens sei; und behauptet, dass auch für das letztere bei weitem mehr das unbewusste Wollen und unwillkürliche Denken in Betracht komme (150. 151, 1).

Wenn nun aber auch bereitwillig zugegeben ist, dass der Hauptgeistesreichthum des Menschen in unbewusstem Wollen und unwillkürlichem Denken besteht, so ist doch unbestreitbar, dass der specifische Fortschritt des Menschen, seine wirkliche Erhebung über das blosse Thier hinaus, nicht sowohl durch die unbewusste und unfreiwillige Geistesthätigkeit — worin das Thier dem Menschen sogar bis zu einem gewissen Grade überlegen ist — als vielmehr durch das selbstgewollte Denken und selbstbewusste Wollen bewirkt sein wird.

Ganz irrig wäre es, wenn hiergegen geltend gemacht werden wollte, dass ja doch innerhalb des menschlichen Geisteslebens der wirkliche Fortschritt durch das genial-künstlerische Schaffen (das unbewusste Wollen und unfreiwillige Denken) bewirkt werde. Denn das letztere ist allerdings der Fall, aber nicht, ohne dass vorher das menschliche Geistesleben gehörig durch die selbstbewusste und selbstthätige Geistesfunction bearbeitet worden ist. Wäre dies nicht nothwendig, dann würden die höchsten Kunstleistungen

1) Vergl. Biedermann, a. a. O. 1191.

der Menschheit nicht am Ende, sondern am Anfang ihrer Geschichte liegen, wo ihr Thun noch am wenigsten durch das bewusste Wollen und gewollte Denken hestimmt war. Hätte v. H. Recht mit der Behauptung, dass das höchste Moment des menschlichen Geistes, wodurch er am meisten sich dem göttlichen Geiste näherte (151, 1), die unbewusste und unfreiwillige Geistesthätigkeit sei, so würde die Geschichte der Entwicklung des menschlichen Geistes, die höhere Steigerung und Bereicherung desselben, immer mehr auf das unbewusste Schaffen hin tendiren. In Wirklichkeit ist aber der Verlauf der Geschichte des menschlichen Geisteslebens der gerade umgekehrte; an den Anfängen der menschheitlichen Entwicklung liegen die noch am meisten unbewussten Schöpfungen, während je weiter die Kultur fortschreitet, je höher der menschliche Geist qualificirt wird, sich vertieft und bereichert, desto bewusster, d. h. desto klarer und deutlicher wird das Geistesleben über sich selbst und desto freigewollter, d. h. desto mehr sein eigen sind seine Schöpfungen.

Die Hauptsache aber ist, H. v. H. hat auch einen ganz mangelhaften Begriff von dem, was das Wesen des specifisch menschlichen Bewusstseins ausmacht. Er behauptet (151, 2), „das Selbstbewusstsein bezeichne ja nur das mit einem bestimmten Inhalt erfüllte Bewusstsein (!), es sei Passivität (150, 2) [gegenüber der Aktivität der unbewussten Geistesthätigkeit], und könne sich nur am Weltbewusstsein entzünden (!)“, 151. Dass H. v. H. einen solch' philisterhaften Begriff vom menschlichen Selbstbewusstsein hätte, hatte ich allerdings nicht geglaubt. Ich habe gemeint, im wissenschaftlichen Sprachgebrauch verstehe man allgemein darunter das durch eigene Denkhätigkeit sich erzeugende, also aktive, spontane Bewusstsein; weiterhin das Bewusstsein des Menschen von seinem eigenen Denken und Wollen, d. h. von sich selbst als dem denkenden und wollenden Subjekt. Wozu das Selbstbewusstsein in diesem Sinne eine „Entzündung am Weltbewusstsein“ bedürfen soll, ist nicht abzusehen.

Nach dem im Bisherigen festgestellten Begriffe vom Geist ergiebt sich nun zweierlei mit Nothwendigkeit:

1. Dass zwar Gott, wenn wir ihm nicht den höchsten Modus des Geistseins, welchen wir kennen, d. h. eines sein Denken selbst wollenden und sein Wollen selbst denkenden Wesens absprechen wollen, als durch sich selbst bewusster und durch sich selbst thätiger, d. h. wahrhaft seiner selbst mächtiger Geist gedacht werden müsse. Dass aber allerdings

2. das Wort Geist auf den dualistischen Gottesbegriff v. H.'s nur ganz uneigentlich angewandt werden darf, nämlich im ähnlichen Sinne, wie wir es für das Thierleben — in welchem ebenfalls Intellekt und Wille noch ganz unvermittelt neben einander her laufen — in Anspruch nehmen.

Dass nun ein solch dualistischer und ungeistiger Gott auch ein sehr armer Gott sein müsse, dem gerade der werthvollste Reichthum des menschlichen Geisteslebens fehlt, lässt sich von vornherein denken und ergibt sich aus folgender Betrachtung.

Vermittelst des Begriffs des Anthropomorphismus, bez. Anthropopathismus — der selbstverständlich bei dem Verfasser ein sehr weiter ist — bemüht er sich aus der Natur des menschlichen Geisteslebens Alles zu eliminiren, was auf seinen Gottesbegriff nicht passt. Die Art, wie diese Eliminirung vor sich geht, ist zu amüsant, als dass wir dem Leser das Wesentliche daraus nicht mittheilen sollten.

Der Verfasser beginnt: „Wir werden also zunächst die elementaren Grundfunctionen des bewussten Geistes aufzusuchen haben; nur diese dürfen wir ohne Scheu vor fehlerhaften Anthropomorphismen ohne Weiteres auf den göttlichen Geist übertragen [Wer lacht da? *risum teneatis amici!*]“¹⁾ 147, 1. Diese Elementarfunctionen sind aber nur drei: Vorstellung, Begehrung und Unlustempfindung, wobei noch die dritte als Accidenz der zweiten erscheint, nämlich das Bewusstwerden der Nichtbefriedigung des Begehrens“ 147.

Und nun kommt ein Taschenspielerkunststück der lächerlichsten Art auf Seite 148: „Von der menschlichen Vorstellung

1) Hier scheint mir's denn doch zu gelinde gesagt, wenn H. Prof. Biedermann, a. a. O. 1166 nichts weiter dagegen bemerkt, als: „ungeschickt ausgedrückt!“

haben wir das Successive, Discursive, Abstrakte und Reflectirende hinweg zu nehmen und nur das Intuitive stehen zu lassen, wovon aber auch wieder die organisch bedingte Form der Sinnlichkeit abzustreifen ist. Vom menschlichen Wollen haben wir das Auseinanderfallen von Ueberlegung und Entschluss, Vorsatz und Ausführung, Wille und That wegzudenken und ebenso die Vermittelung der Realisirung des Gewollten durch das Zwischenglied des Organismus, so dass als Wollen in Gott nur die unmittelbare Realisirung des Gedachten übrig bleibt. Damit kommen wir aber genau auf dasselbe wie vorher durch den idealistischen Beweis.“ [!!!] Hierzu die köstliche Anmerkung: „Ueber das bisher Ermittelte ist man gegenwärtig so ziemlich in allen Religionen einig [!!], nicht dasselbe lässt sich von der Frage sagen, ob Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Persönlichkeit zu den wesentlichen Bestimmungen des Geistes gehören“ . . . (148, 3).

Nachdem also H. v. H. vermittelt des Begriffs des Anthropomorphischen (bez. Anthropopathischen) den Geist seines Inhaltes gehörig entleert hat, behält er für Gott noch übrig 1. in intellektueller Beziehung: „die drei Elementarfunctionen der Vorstellung, Begehrung und Unlustempfindung, wobei noch die dritte als Accidenz der zweiten erscheint, nämlich das Bewusstwerden der Nichtbefriedigung des Begehrens (147, 2); 2. in thelematischer Beziehung: „als Wollen in Gott bleibt nur die unmittelbare Realisirung des Gedachten übrig“ (148, 2).

Das ist also alles: Vorstellung, Begehrung und Unlustempfindung, noch dazu mit obiger Einschränkung, und die unmittelbare Realisirung des Gedachten!

Da H. v. H., wie wir früher gesehen haben, von den soeben genannten Geistesthätigkeiten sogar die specifisch menschliche Bestimmtheit, das persönliche Moment, bereits in Abzug gebracht hat, so behält er in Obigem netto das Geistesinventar des Thieres übrig; und man fragt sich billig, warum er sich doch die Mühe gemacht hat, um auf dem grossen Umweg der Elimination aller Anthropomorphismen und Anthropopathismen schliesslich beim Inventar des Thieres

anzukommen. Wozu diese Umschweife? Warum hat er nicht einfach gesagt?: „Mein Geistesbegriff deckt sich mit dem Inhalt des thierisch-animalischen Bewusstseins“; denn auch hier ist „Vorstellung, Begehrung und Unlustempfindung und unmittelbare Realisirung des Gedachten“.

Doch freilich wir sind ja mit der Eliminirung noch nicht fertig! Was 1800 Jahre als die wichtigste moralische Er rungenschaft des Christenthums gegolten hat, dass durch dasselbe erkannt, geglaubt und erfahren worden ist, was 1 Joh. 4, 16 [Gott ist die Liebe etc.] geschrieben steht, auch das erklärt v. H. für eine aus dem Begriffe der Geistes zu eliminirende Eigenschaft.¹⁾ Er schreibt (S. 162): „Wer diese Thatsachen verwischt [!] und den Menschen einzureden sucht [!], dass das religiöse Bewusstsein die Offenbarung Gottes als Gemüth im Gemüth, als Bewusstsein im Bewusstsein, als Person gegen Person unmittelbar konstatiere, der fälscht [!] das religiöse Bewusstsein, indem er eine auf falschen dogmatischen Voraussetzungen beruhende Schlussfolgerung für eine unmittelbare Erfahrung ausgibt.“

Wir machen hier zunächst wieder auf das so oft und namentlich dann, wenn ihm die Gründe ausgehen, beliebte unqualificirbare Verfahren des Verfassers aufmerksam, er spricht von einem Verwischen der Thatsachen, von einem den Menschen Einreden, ja gar von einem Fälschen des religiösen Bewusstseins.

Und was sind das für „Thatsachen“, auf welche sich H. v. H. hierbei beruft? Er meint damit die Behauptungen bezüglich der Persönlichkeit Gottes, über welche er sich S. 161, 3 und 162, 1 des Weiteren ergeht, mit deren Widerlegung wir uns hier nicht weiter aufzuhalten haben, da die Antwort darauf bereits oben gegeben ist.

Was ist doch das für ein armer Gott, dem gerade der höchste geistige Reichthum des Menschen, die Gemüthseigenschaften, wie der Verfasser sie nennt (154, 2), als Anthropomorphismen abgesprochen werden! Glaubit H. v. H. im Ernst, er werde die europäisch-amerikanische Menschheit, welche

1) Dagegen Biedermann, a. a. O. 1211.

1 Kor. 13 kennt, überreden, dass die Gnosis eine höhere Bestimmtheit des menschlichen Geisteslebens, und dem absoluten Geist eher zuzueignen sei, als die Liebe, wie Paulus sie geschildert, und wie sie in Christus „Fleisch“ geworden ist?!

Und was bietet uns der Verfasser für eine Gottesvorstellung statt unserer, „des Vaters Jesu Christi“?

Diese Frage ist nicht unberechtigt, denn wenn der Verfasser hoffen will, dass seine Religion des Geistes einmal auch Volksreligion werden soll, wie es jetzt noch die christliche ist, dann muss sich sein Gottesbegriff doch auch in eine Vorstellung fassen lassen. H. v. H. lässt uns auch hier wieder mit einer runden Antwort im Stich, und muss uns deshalb schon verzeihen, wenn wir versuchen, nach seinen hierauf bezüglichen Ausführungen die erforderliche Gottesvorstellung zu gewinnen.

Wir lesen S. 153, 1: „Die Tendenz zum wirklichen Wollen muss im Absoluten als unendlich angenommen werden, und darf es, weil sie sich zum wirklichen, ideeerfüllten Wollen als noch unwirkliche, wenn auch erregte Potenz verhält. Demgemäss muss allerdings ein solcher unendlicher Ueberschuss eines unbefriedigten Strebens nach Wollen in Gott angenommen werden, welcher eine unendliche Unlustempfindung oder ausserweltliche Unseligkeit Gottes erzeugt.“ Deshalb (265, 2) muss die Pansophia „in's Spiel treten, um den unerträglichen Zustand Gottes [den unendlichen Hunger und die unendliche Zeugungslust? vergl. 265. 3. 266, 1] — den unbestimmt leeren Willensdrang“, wie der Verfasser ihn nennt, — zu beseitigen, was dadurch geschieht, dass „die Weisheit dem leeren Willensdrang zum wirklichen Wollen verhilft, indem sie ihm die Weltidee als Inhalt giebt, und dadurch erst macht, dass eine Welt ist“ [von sich aus hätte die „Weisheit“ eine solche Narrheit, eine nicht sein sollende Welt hervorzubringen nicht begehen können, aber sie hat sich von dem leeren Willensdrang gebrauchen lassen, weil der leere Willensdrang ein grösseres Uebel ist, als das, was durch die Weltproduktion gesetzt wird, nämlich die unendliche Nichtbefriedigung eines unendlichen und darum

unmöglich zu befriedigenden Wollens]. Aber die Befriedigung, welche Gott in der Erzeugung der Welt gesucht hat, war nur eine sehr kurze und ist in das gerade Gegentheil umgeschlagen, denn durch die Welterscheinung des göttlichen Wesens ist die transcendente Unseligkeit noch um den Betrag der immanenten für die endliche Dauer des Weltprocesses gesteigert worden; und das alles ist nur geschehen, um einer unendlichen Dauer der transcendenten Unseligkeit vorzubeugen!

Das ist allerdings „der metaphysische Pessimismus mit der tollsten gnostischen Phantasterei ausgemalt“ (Biedermann, a. a. O. §1102). Uns ergibt sich hieraus folgende Gottesvorstellung:

Gott ist die Sinnlichkeit und Selbstsucht auf der höchsten Potenz (ein wahrer Kronos oder Jötun in des Worts wegenster Bedeutung, vergl. Grimm, Mytholog. 489); denn als unersättlich hungriger und von einer unendlichen Zeugungswuth ergriffener Wille vereinigt er sich mit der Pansophia, zeugt mit ihr unaufhörlich Kinder (die Erscheinungswelten), aber nur, um sie schliesslich alle wieder zu schlachten, weil sie seine Unseligkeit nur noch steigern.

Mit welch', m. E., frivolen Phrasen H. v. H. die Abschachtung der Individuen um des unersättlich hungrigen Gottes Willen zu beschönigen sucht, darüber vgl. S. 255. 256.

Mit diesem „ungeschlachten“ Gottesbegriff hängt nämlich unmittelbar zusammen die rohe Auffassung der Individualität von Seiten des Verfassers, wie sie in der altindischen Weltanschauung erklärlich, innerhalb der christlich-germanischen Kulturwelt jedoch als ein ungeheuerlicher Barbarismus erscheinen muss.

Nach der altindischen Weltanschauung steht bekanntlich hinter allen Partialerscheinungen des Kosmos ein identisches Subjekt. Erst durch die Verbindung des reinen Seins mit der Mâja oder der „Materie“, dem materiellen Dasein entsteht das Vielerlei, werden die Individualitäten, welche solange sich bekämpfen, als sie sich noch nicht für „eins und einerlei“ erkannt haben. Das Ziel der Weltentwicklung besteht daher in der Aufhebung aller Unterschiede, in der

Nivellirung aller Besonderheit, in der Vereinerleung alles für sich bestehenden Seins, das Individuelle soll in dem Universellen **aufgehen**. Genau das ist die Anschauung v. H.'s¹⁾, man vergl. besonders S. 221. 222. 223: „Real verschieden sind nur die Erscheinungs-Individuen [„Erscheinung“ müsste gross gedruckt sein!], als die von einem und demselben Subjekt getragenen relativ konstanten Functionengruppen; die eingeschränkten Subjekte dieser Individuen sind dagegen nur ideell verschieden [ideell müsste gross gedruckt sein!], weil sie nur begriffliche Abstraktionen von dem überall identischen absoluten Subjekt in Bezug auf seine Bethätigung in verschiedenen Functionengruppen sind.“

Eine solche Vereinerleung steht freilich unermesslich tief unter der christlichen Weltanschauung und, wie wir wohl hinzufügen dürfen, unter der wahren Humanität, wie sie erst durch das Christenthum in die Welt gekommen ist. Denn das Christenthum ist eben dadurch als ein neues, von der alten Welt verschiedenes, höheres Leben aufgetreten, dass in ihm das Universelle und das Individuelle in ein vollkommenes Gleichgewicht gesetzt worden sind. Der ganze Organismus gilt nicht mehr als jedes seiner Glieder, eine einzige Seele ist „im Himmel“ gleich der Gesamtheit aller geachtet. Nicht Aufgehen des Individuums in der Gesamtheit wird verlangt, sondern Eingehen des Theils in das Ganze, des Glieds in den Leib, in den Gesamtorganismus; Einheit, nicht Einerleiheit ist also hier das anzustrebende Ziel der Weltwicklung.

Es bezeichnet deshalb recht eigentlich einen tiefen Rückfall in die vorchristliche, „heidnische“ Weltanschauung, wenn v. H. die Individualität in keiner andern Gestalt kennt, als in der des selbstsüchtigen Eigenwillens, welcher sich auf Kosten anderer zu behaupten und zu fördern sucht (190, 3). und ihm das „radikal Böse die wesentliche und eigenste Natur des Menschen ist“. Trotz aller — sogleich anzuführender —

1) Vergl. auch Biedermann, a. a. O. 1185: „.. es kommt nicht zu einem realen Akt der Selbstbestimmung Das Ich ist blos Persona im antiken Sinn des Worts.“

theatralischer Redensarten ist es daher doch nur die einfache Consequenz dieser Barbarei, wenn die Vernichtung der Individuen zum angeblichen Besten des Allgemeinen gefordert wird.¹⁾ 235. 236: „Der Gotteskämpfer findet die reale Erlösung vom Uebel erst in dem Augenblick, wo er ausgekämpft und ausgerungen hat und aufhört für Gott zu wirken, indem er die seinen Händen entsinkende Fahne seinem Nebenmann überreicht. Solange er lebte, waren ihm auch Wunden und gelegentliche Niederlagen unentrichtbar, dem sterbenden Sieger zielt unverwelklicher (?!) Lorbeer die Schläfe, wenn er auch mit den Trossbuben in dieselbe Grube gescharrt wird“ 255. 256, 1. „Das ist die Tragik des Lebens, dass der definitive Triumph der Idee, soweit sie sich im einzelnen zur Darstellung bringt, immer nur im Untergang ihres Trägers sich vollzieht; diese Tragik ist herbe und schmerzlich, aber auch erhebend und versöhnend [?!solche Barbarei?] für jeden, dem nicht am Gedeihen des Einzelnen [Es ist besser, dass ein Mensch sterbe, denn dass das ganze Volk verderbe], sondern an der fortschreitenden Verwirklichung der Idee gelegen ist“ 256, 2.

Zum Schluss ist noch anzumerken, wie H. v. H. auch hier wieder durch Uebertreibung der gegnerischen Ansicht das richtige Verhältniss des Individuellen zum Universellen zu verrücken sucht. Man vergl. 305, 1. Er findet da nöthig, ausdrücklich zu bemerken, dass das Individuum selbst nur etwas Unselbständiges und an und für sich, d. h. abgesehen von seiner Gliedschaft im Ganzen Werthloses ist“ — als ob jemand das letztere geleugnet hätte! Ebenso 251.

Wie ist es möglich, muss man sich fragen, dass der Verfasser dieser sogenannten konkret-monistischen Welt- und Gottes-Auffassung auch nur den Schein der Ueberlegenheit über die theistisch-christliche Welt- und Gottesanschauung zu geben vermag? Es ist möglich, nur durch die falsch be-

1) Eines gewissen Erstaunens kann ich mich daher nicht erwehren, wenn H. Prof. Biedermann hier bemerkt: „Auch zur Unsterblichkeit stehen wir in ganz gleicher Weise 1172“; allerdings vergl. 1173 die Beschränkung dieses Urtheils: „ein Gegensatz in der Würdigung religiöser Vorstellung.“

rühmte dialektisch-sophistische Kunst, die gegnerische Ansicht möglichst zu übertreiben, um sie dann desto bequemer *ad absurdum* führen zu können. Der Verfasser karikiert den Theismus, indem er eine beliebige, angeblich theistische Gottesanschauung — die aber so schwerlich je ein Mensch getheilt hat — einfach als die theistische bezeichnet, und also alle, welche nur immer sich Theisten nennen, unter die gleiche Verdammnis begreift. Ob dies Verfahren der Würde der Wissenschaft entspricht, müssen wir der individuellen Instanz des Verfassers zu beurtheilen überlassen. Wir sind sonst gewohnt von jedem, der ein Problem wissenschaftlich behandelt, und nicht blos für den grossen Haufen schreibt, zu erwarten, dass er durch eine sorgfältige Unterscheidung auch die feineren Differenzen der Anschauungen, die über ein schwieriges Problem bestehen, zum Ausdruck bringe, nicht aber eine möglichst plumpe und grobe Darstellung der Meinung, die er bekämpfen will, gebe; weil durch das letztere Verfahren höchstens das zweifelhafte Lob der grossen Menge Urtheilsunfähiger zu erhaschen ist, die wissenschaftliche Forschung selbst aber nur dadurch aufgehalten wird.

Wir stellen die Hauptzüge, aus denen das Karikatur-Bild, welches der Verfasser vom Theismus entwirft, zusammengesetzt ist, voran; fügen aber sogleich die betreffenden Stellen jedesmal bei, damit sich die charakteristische Färbung des Bildes deutlicher erkennen lässt.

1. Der Gott des Theismus ist ein „rein transcender“.

„Das religiöse Bewusstsein,“ bemerkt der Verfasser S. 131, „hat es ebensowenig wie theoretische Metaphysik mit der Ableitung eines persönlichen, rein transcendenten [!] Gottes aus dem teleologischen Beweise zu thun. Diese Verwahrung ist darum nicht überflüssig, weil die neuere Theologie wohl die Unzulänglichkeit der angeführten Beweise zum Erweis eines persönlichen transcendenten Gottes in ihrer theoretischen Gestalt einräumt, trotzdem aber behauptet, dass diese Beweise für das religiöse Bewusstsein eine tiefere Bedeutung gewinnen [hört! hört! welche denn?]. Die Unstichhaltigkeit dieser Behauptung dürfte zur Genüge aus der obigen Darstellung erhellen, in welcher die

religiöse Form dieser Beweise von der theoretischen deutlich unterschieden ist.“

Man beachte die von uns¹⁾ unterstrichenen Stellen, namentlich den letzten absichtlich mysteriösen Satz. Die „neuere Theologie“ [der Verfasser fasst die verschiedensten Richtungen von der äussersten Rechten bis zur äussersten Linken über Bausch und Bogen zusammen] kennt also eigentlich nur einen transcendeten Gott.¹⁾

2. Der Theismus reisst die göttliche Function der Gnade und die menschliche Function des Glaubens auseinander (159. 160) und stellt sie als reell getrennte Akte neben einander (73, 2).

„Der Theismus geht von dem dogmatischen Vorurtheil aus, dass Gott und Mensch zwei wesensverschiedene bewusstseistige Persönlichkeiten seien. Da nun dieses metaphysische Vorurtheil die eine identische [!] Function des religiösen Verhältnisses in zwei, eine göttliche und eine menschliche zerreisst [!] so hebt er eben dadurch die reale Einheit [d. h. richtiger, die Vermischung] von Gott und Mensch auf und setzt an deren Stelle die blosse Wechselwirkung beider [!] ferner zeigt sich aber, dass Gott nicht ein eigenes Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Persönlichkeit, noch abgesehen von denen des Menschen besitzen darf, wenn die functionelle Identität von Gnade und Glaube möglich sein soll [sehr richtig!] 159. 160. . . . nur ein unbewusster und unpersönlicher Geist kann sich mit einer unbewussten Function so in das menschliche Geistesleben einsenken [!! wie grob sinnlich ist das ausgedrückt!], dass dieselbe als integrierender Bestandtheil der menschlichen Persönlichkeit [also integrierender Bestandtheil der menschlichen Persönlichkeit ist die unbewusste Function des unbewussten und unpersönlichen Geistes; wenn das keine Vermischung Gottes und des

1) Vergl. dagegen Biedermann, a. a. O. 1142: „.. auch ich unterscheide logisch das dem Weltprocess transcendente Wesen und das demselben immanente Thun Gottes, als zwei Gesichtspunkte der Auffassung des Seins Gottes im Verhältniss zur Welt (was auch die religiöse Vorstellung und deren strengste Fassung in der Kirchenlehre mit der Transcendenz und Immanenz meint).“

Menschen ist, dann weiss ich nicht, was man darunter versteht!] auftritt und bei ihrem Bewusstwerden einen integrierenden Bestandtheil des menschlichen Bewusstseins bildet“ (160. 161).

Eine solche Vermischung Gottes und des Menschen¹⁾ kennt allerdings der Theismus nicht, er geht nicht aus von einer unmittelbaren natürlich-sinnlichen Wesenseinheit, d. h. Einerleiheit Gottes und des Menschen, sondern er kennt nur eine durch die eigene Selbstbestimmung des Menschen vermittelte, real-geistige, d. h. also wahrhaft reelle Einheit. Vergl. 1 Joh. 3, 1—3.²⁾

3. „Der Theismus kennt die Einheit nur als gemüthliche (!) Vereinigung (!) getrennter (!) und getrennt bleibender (!) Persönlichkeiten, der abstrakte Monismus nur als Absorption des illusorischen Individuums durch die abstrakte Einheit des Seienden; bei dem ersteren kommt es zu keiner Identität [soll auch nicht, denn Identität ist Einerleiheit. wir fordern aber Einheit] der göttlichen und menschlichen Function, bei dem letzteren kommt es wohl zur Indentität, aber nicht zu wirklichen Functionen [auch beim Buddhismus nicht?], weder göttlicher noch menschlicher.“ Nur der konkrete Monismus trägt sowohl der Realität der Functionen als ihrer Identität [d. h. ihrer Vermischung] Rechnung, darum ist nur er im Stande, dem religiösen Bewusstsein [v. Hartmann's] vollauf Genüge zu thun (228, 1).

Eine besondere Kritik dieser Sätze können wir uns nach dem Obigen wohl ersparen.

4. Der Theismus nimmt einen bewusst geistigen, persönlichen Gott an, der mit seiner freien Willensentschliessung und seinen menschenähnlichen Gemüthseigenschaften hinter

1) Vergl. Biedermann, a. a. O. 1142: pantheistisch. — „Das Wesentliche an ihm ist vielmehr, dass er das reale Geistsein Gottes essentiell gegenüber der Welt will.“ 1190.

2) Vergl. den „reinen Realismus“ Biedermann's 1166 und „Das reale absolute Geistsein Gottes“ 1169. „Nur wenn H. das angedeutete Verhältniss kurzweg pantheistisch so formulirt: ‚Gott der unmittelbare Grund alles bewusst geistigen Inhaltes und Geschehens‘, so giebt mein Theismus den Hals nicht in diese Schlinge“ (1166).

der sittlichen Weltordnung steht [!], ja mit persönlicher Willkür hinter dem Gesetz als dessen Macher [!] (172, 1).

Die Unterstreichung genügt wohl als Kritik.

5. Der Theismus giebt entweder dem Individuum die Möglichkeit dem Willen Gottes zuwider zu handeln, stellt den Menschen und Gott als selbständige Akteure [!] einander gegenüber und hebt dadurch nicht nur die Absolutheit des göttlichen Willens, sondern sogar die seines Seins auf [!] — oder aber er hält die Absolutheit Gottes fest und macht die Menschen zu realen Marionetten mit bloß scheinbarem Eigenwillen“ (184).

Muss nicht auch der „konkrete Monismus“ eine relative Selbstständigkeit des Menschen gegenüber Gott annehmen? Mehr als eine solche fordert aber auch der richtig verstandene Theismus nicht.

6. Der Theismus stellt das Individuum mit seinen Willensentschliessungen ausserhalb des Bereichs des absoluten Gotteswillens (185, 2). Ja nach ihm „erfolgt die Bestimmung der Handlungen des Individuums sogar von aussen her“.

Die Antwort auf diese Sätze, denk' ich, kann jeder Dorfschuljunge nach Ps. 139 geben.

7. Der Theismus kennt nur eine zauberhafte Vereinigung der Gnade Gottes mit dem göttlichen Willen (321).

„Wo die Gnade nicht dem Menschen als solchen wesentlich immanent ist, sondern von aussen [glaubt der Verfasser im Ernst, dass der Gott des A. und N. T. dem Menschen von aussen her beikomme?] durch göttlichen Gnadenzauber in denselben hineinpracticirt [!] werden muss, da liegt es nahe, nach einer äusseren Vermittelung zu suchen, wie das vorstellungsmässige Denken sie bei jedem Zauber als Stütze der Vorstellung sucht und findet (321, 3). Das erste der beiden Sakramente dient dazu, eine Portion [!] des heiligen Geistes in die unwirkliche Abstraktion des bloß natürlichen Menschen hineinzugiessen [!], welche zwar nicht zur Ueberwindung der Natürlichkeit ausreicht, aber doch die Möglichkeit zur Entfaltung des subjektiven Heilsprocesses eröffnet; das zweite

dient dazu, auf jeder wichtigeren Etappe des subjektiven Heilsprocesses dem vorhandenen Bestand einen neuen Zuwachs durch Eingiessung einer neuen Portion Gnade zuzuführen [!].

Diese plump materialistische Betrachtungsweise der religiösen Phänomene, wie Otto Pfleiderer sie bereits treffend gegeißelt hat, richtet sich in den Augen jedes Verständigen wohl von selbst.¹⁾ Möglich, dass weiland Chlodwig die Taufe einmal so derb materialistisch aufgefasst hat, dass sie aber vom Theismus nothwendig so aufgefasst werden müsse, kann doch wohl nur der Unverstand behaupten.

8. Nach dem Theismus war Gott absolut vor der Schöpfung, und kann es wieder werden, sobald er seine Schöpfung vernichtet (239, 3).

Wo steht das sonst noch geschrieben, ausser hier bei H. v. H.?

9. Der Monotheismus ist gleich Monosatanismus (262, 1).

Das ist offenbar der Haupttrumpf des Verfassers. Er schreibt darüber:

„Im abstrakten wie im konkreten Monismus ist es letzten Endes Gott selbst, der als absolutes Subjekt in den eingeschränkten Subjekten das Weltleid trägt, wobei er sich dann auf den Satz berufen kann: *volenti non fit injuria*; aber im Theismus erscheint er hart und lieblos genug, das Weltleid von sich abzuwälzen auf unschuldige, *ad hoc* geschaffene Substanzen, und dies gerade ist es, was den Monotheismus zum Monosatanismus umprägt“ (262, 1).

Ich denke, der Gott, von dem 2 Kor. 5, 19 geschrieben steht, hat das Weltleid nicht von sich abgewälzt.

Was können aber die armen Weltwesen dazu, dass ein absolut dummer Wille à la v. Hartmann sie in die Qual des Daseins ruft? Kann der Gott des konkreten Monismus ihnen gegenüber auch seine Hände in Unschuld waschen und sagen: *volentibus non fit injuria*? Dem wenn auch „letzten Endes“ [!] dieser Gott selbst als absolutes Subjekt in den eingeschränkten Subjekten das Weltleid trägt, so müssen

1) Vergl. Biedermann, a. a. O. 1119. 1207, 2. 1214.

doch auch, je „konkreter“ dieser Monismus ist, die eingeschränkten Subjekte desto schwerere Packesels Dienste leisten.

Man sieht, der Verfasser greift eine ihm gerade passende Sorte von Theismus heraus und hat dann leichte Mühe, den Theismus überhaupt als eine ganz geistlose, dualistische, magische, ja gar satanische Gottesanschauung zu bekämpfen und zu besiegen. Dazu kommt, dass v. Hartmann's konkreter Monismus, den er für etwas Neues hält, da, wo er wirklich vernünftig ist, mit dem recht verstandenen Theismus zusammenfällt; vergl. 126. 327 u. a. w.

Im Zusammenhange mit dieser Karikatur des Theismus steht die bereits notirte plump-materialistische Betrachtungsweise aller dem Verfasser unliebsamer religiöser Phänomene; man vergl. hierzu besonders, ausser dem bereits über die Sakramente bemerkten (321), das Urtheil über das Gebet und Opfer (319).

Ganz besonders zu rügen aber ist das verleumderrische, denunciatorische Verfahren, welches der Verfasser seinen wissenschaftlichen Antipoden gegenüber für erlaubt hält. und namentlich dann, wie bereits bemerkt, beliebt, wenn ihm die Gründe ausgehen.

So spricht also H. v. H. von einem Verwischen und Vertuschen der Probleme (73, 2), deren sich die theistische Denkungsweise schuldig mache. Ebenso 260: „Indem der Theismus den positiven Glückseligkeitszustand der erlösten Welt in ein der Erfahrung und Begreiflichkeit gleichermaassen entrücktes Jenseits hinausprojicirt, vertuscht [!] er für das religiöse Bewusstsein den principiellen Mangel, dass die Religion dann aufhört, Bedürfniss zu sein, wenn die Erlösungsbedürftigkeit aufgehört hat, und ködert [!] den irreligiösen eudämonistischen Egoismus mit der Vorspiegelung [!] einer positiven Seligkeit, der er ein pseudoreligiöses Mäntelchen umzuhängen [!] weiss“....

Zum Vertuschen und Verwischen kommen also hier noch die schönen Prädikate „Vorspiegeln, Ködern und Mäntelchen umhängen“. Würdig reiht sich hieran das „Verschleiern“ und namentlich das „Abfüttern“. 275: „Wo aber doch eine

bestimmte religiöse Weltanschauung dieser Idee im Ausdruck sehr nahe kommt [der Einerleiheit von Gnade und Glaube], wie z. B. die lutherische Theologie im Begriff der *unio mystica*, da erschrickt sie gleichsam selbst vor dem unverhüllten Ausdruck der Wahrheit, der die ganzen Umhüllungen als Spreu zu verzehren droht; dann wird solcher der Wahrheit möglichst nahe kommender Ausdruck wieder verschleiert [!] und für besonders Eingeweihte zurückgestellt, das Volk aber nach wie vor mit den Schalen anstatt des Kerns abgefüttert [!].“

Die stärkste Leistung dieser Art steht aber auf S. 162, wo er gar von einer Fälschung des religiösen Bewusstseins redet, deren sich die Theisten schuldig machen¹⁾:

„Wer diese Thatsachen [gemeint sind die auf S. 162 oben stehenden Behauptungen rücksichtlich der Unpersönlichkeit Gottes] verwischt und den Menschen einzureden sucht [!], dass das religiöse Bewusstsein die Offenbarung Gottes als Gemüth im Gemüth, als Bewusstsein im Bewusstsein, als Person gegen Person konstatiert, der fälscht [!] das religiöse Bewusstsein, indem er eine auf falschen dogmatischen Voraussetzungen beruhende Schlussfolgerung für eine unmittelbare Erfahrung ausgiebt“.

Ich habe dem Verfasser hierauf nur zu erwidern, dass ich selber allsonntäglich zu dieser Verbrecherbande der „Fälscher“ gehöre.

Wie sich aus dem Bisherigen wohl zur Genüge ergeben hat, ist diese neueste Leistung H. v. H.'s von zahlreichen Sophismen nicht frei zu sprechen²⁾; vergl. besonders 147. 148.

Die Spekulation fordert Keuschheit des Sinnes; wenn irgendwo, so ist hier zu fordern, dass alles *sine ira et studio* geschieht, sonst wird der Sophisterei Thür und Thor geöffnet.

1) Man sieht, welche Frucht die von der äussersten Rechten herübergeschleuderten „sauberen“ Redensarten, wie Doppelte Buchführung, Falschmünzerei u. s. w. nun auch auf der äussersten Linken getragen haben.

2) Biedermann, a. a. O. 1197: erkenntnistheoretische Spiegelfechtereien. 1143: H. benutzt den Doppelsinn des Worts etc. 1181: versteckt etc.

Wird die Spekulation in dieser Weise H. v. H.'s betrieben, so ist ein solches Verfahren nur geeignet, die Spekulation überhaupt in Verruf zu bringen¹⁾; einer solchen Art zu spekuliren gegenüber ist der unbedingteste Skepticismus in seinem Recht; insbesondere auch dann, wenn sie objektives Wissen hervorzubringen meint und so dogmatisch auftritt, ohne auch nur so behutsam zu sein, um für andere noch problematische, aber doch von der alles umfassenden Spekulation wohl im Auge zu behaltende Thatsachen Raum zu lassen. So ist in diesem ganzen System nirgends auch nur Rücksicht darauf genommen, dass es denn doch noch höhere Schöpfungssphären geben könne, als diese sichtbare und gegenwärtige, dass noch geistigere Schöpfungen da sein können als die Menschheit; folglich es ganz ungehörig sei, das Wesen des (noch materiellen) Menschen mit dem Wesen Gottes ohne Weiteres zu vereinerleien.

Schliesslich sei hier nur noch aufmerksam gemacht auf die grosse Menge schiefer, halbwarer, zum Theil sich selbst widersprechender Behauptungen, z. B. 78. 79 über Offenbarung und Gnade; dazu 175, 1, wo das was 78. 79 gesagt war, wieder so gut wie aufgehoben wird; ferner die unhistorische Auffassung mächtiger geschichtlicher Persönlichkeiten²⁾, 80. Die Behauptung, dass der Buddhismus das Schuldbewusstsein verflüchtige (183). Eine schöne „Erlösung“, diese H. v. H. in Aussicht genommene (255. 256)! vergl. auch 235. Das „ewige“ Leben soll einen Widerspruch enthalten, ebenso das Reich Gottes (295, 1. 311). Die bereits gerügte oberflächliche Auffassung des Opfers und Gebets (319). Die Intolleranz soll der Religion als Charakter indelebilis anhaften, (19, 1)³⁾. Die Gnade soll nicht durch historische Thatsachen bedingt sein (274, 2).

1) Vergl. Biedermann, 1192.

2) Biedermann, 1210, 1.

3) Ebenderselbe, 1117.

II. Die Verdienste.

Der glänzendste und eigenthümlichste Vorzug auch dieses Hauptwerkes Herrn von Hartmann's liegt, m. E., auf formalem Gebiete. Er zeigt sich vor allem in der bewunderungswürdig einfachen Anlage und Disposition des Ganzen. Man könnte den Verfasser beneiden schon um sein strategisches Talent, Gegner zu fingiren, um desto bequemer gegen die feindliche Aufstellung zu manövriren und sie desto effektvoller niederzuwerfen — mehr jedoch noch um sein architektonisches Geschick. Zunächst das letztere anlangend, so ist der Grundriss überaus zweckmässig und der Natur der Sache genau entsprechend.

Die Religion, das religiöse Phänomen, stellt sich in einer dreifachen Gliederung dar: nach seiner Erscheinung, Grund und Entwicklung, oder nach seiner phänomenalen Gestalt innerhalb des menschlichen Seelenlebens, nach seinem transcendenten Wesen oder seiner Wurzel in Gott und der Welt, beziehungsweise dem Menschen, und nach seiner realen Natur oder seinem allmählichen Wachsthum innerhalb des individuellen und des Gemeinschafts-Lebens. Der Verfasser nennt diese drei Theile: Religionspsychologie, Religionsmetaphysik und Religionsethik. Einer Berichtigung bedarf hier wohl die Bezeichnung der beiden Unterabtheilungen des dritten Theils. Statt „subjektivem“ und „objektivem“ Heilsprocess muss individueller und universeller H. P. gesagt werden¹⁾; da der Verfasser hier nicht Person und Sache, sondern Individuum und Gemeinschaft unterscheiden, nicht ein aktives und passives Moment des Heilsprocesses, sondern denselben in seiner Besonderheit und in seiner Allgemeinheit beschreiben will. Die letzte Unterabtheilung „der objektive Heilsprocess“ oder die Entwicklung der Religion innerhalb der religiösen Gemeinschaft ist

1) Daher die dann allerdings unberechtigte Ausstellung Biedermann's 1215.

allerdings etwas kurz und mager ausgefallen; da hätte uns doch der Verfasser gewiss nach manches Pikante mittheilen können, wenn er nicht allzurasch zum Ende geeilt wäre. Ueberhaupt ist dieser Theil [obschon auch hierin gar manche treffende Beobachtungen und interessante Bemerkungen vorkommen, z. B. — wie bereits H. Prof. Biedermann hervorgehoben hat¹⁾ — über die Kirchengzucht und Predigt; von der letzteren sagt der Verfasser treffend: sie soll ergreifen, erschüttern, mahnen, rühren, erheben, trösten, erbauen u. s. w.] doch am wenigsten gründlich durchdacht, auch am wenigsten selbständig und eigenthümlich. Es würde nichts geschadet haben, wenn v. H. hier an R. Rothe erinnert hätte. Auch sonst dürfte der Verfasser seine Quellen nennen, es würde seinem Ruhm gewiss mehr nützen als schaden, denn die selbständige Bearbeitung auch bereits vorgefundener Ideen kann ihm ja doch Niemand streitig machen.²⁾

Im Allgemeinen darf man wohl, ohne dem Verfasser zu nahe zu treten, sagen, dass seine Genialität nicht sowohl in der Produktion neuer, originaler Ideen sich wirksam zeigt, als vielmehr in der überraschend anschaulichen und durchsichtigen Erörterung wie Darstellung, auch schwieriger wissenschaftlicher Probleme; und sicherlich würde H. v. H. in dieser Beziehung noch bei weitem Verdienstlicheres geleistet haben, wenn er sich nicht in seinen Schopenhauer'schen Pessimismus hineingeredet hätte, um wahrscheinlich sein Leben lang darin stecken zu bleiben.

Die Virtuosität des Verfassers scheint mir besonders an folgenden Stellen hervorzuleuchten; z. B. bei der so klaren Unterscheidung und Darstellung der sittlichen Weltordnung nach ihrem objektiven, subjektiven und absoluten Faktor (165. 167). Prachtvoll ist sodann die Schilderung der Freiheit von der Weltabhängigkeit, welche das Ich in der religiösen Erhebung erfährt, weil es in der ihm immanenten göttlichen Function der Gnade mit Recht nicht mehr etwas Fremdes, sondern sein besseres Ich oder sein wahres tiefstes Selbst

1) A. a. O. 1211. 1213. 1215.

2) Biedermann, a. a. O. 1104. 1115. 1211.

erkennt¹⁾, 98. Wenn der H. Verfasser diese Immanenz, wie bereits oben gezeigt, in etwas anderem, nämlich in pantheistischem Sinne versteht, so können wir uns doch seine Worte ruhig zueignen; indem wir sie richtig auffassen, im Sinne wahrer Einheit und nicht verkehrter Vereinerleung der göttlichen und menschlichen Function.²⁾

Treffend wird die wahre Bedeutung der Beweise für das Dasein Gottes dargelegt, sie sollen nicht zeigen, dass Gott ist, sondern wie er ist; womit sie freilich aufhören, Beweise im eigentlichen Sinne des Wortes zu sein; es sind vielmehr Aufzeigungen der bestimmten Seiten, nach welchen sich das göttliche Wesen für das religiös entwickelte Bewusstsein enthüllt (115, 1). Ebenso präcis und klar ist die gegen die Uebertreibungen des Darwinismus gerichtete Erörterung über Causalität und Finalität. 129, 2: „Die logische Bedingtheit des Späteren durch das Frühere heisst Causalität; die logische Bedingtheit des Früheren durch das Spätere heisst Finalität. Unter dem Gesichtspunkt der Causalität ist die teleologische Weltordnung das Produkt der naturgesetzlichen Weltordnung, unter dem Gesichtspunkt der Finalität ist das letztere das Mittel für die erstere. Das eine scheint das andere auszuschliessen, aber doch nur solange, als die Einheit beider in dem absolut Logischen als ihrem genetischen Grunde nicht erkannt wird.“

Scharf und genau wird das religiöse Gefühl in seinem Verhältniss zum Vorstellungs- und Willensvermögen bestimmt; ganz vortrefflich gerathen ist die Darstellung des mystisch-religiösen Gefühls und seiner Bedeutung für das religiöse Leben überhaupt (44, 45).³⁾

Doch ist es bei weitem nicht genug, nur von formalen Vorzügen dieses Werkes zu reden; es enthält eine Fülle tiefer und heller Einsichten in das Wesen der Religion und ihr Verhältniss zu den übrigen Sphären des menschlichen

1) Vergl. auch Biedermann, a. a. O. 1168.

2) Ebenso Biedermann, a. a. O. 1134. 1138. 1137, 2. 1139. 1140. 1142.

3) Vergl. Biedermann, a. a. O. 1109.

Geisteslebens, insbesondere der Wissenschaft, Kunst, Kultur, Sittlichkeit u. a. a. So ist besonders instruktiv die Besprechung des Verhältnisses von Wissenschaft und Religion oder von religiöser und theoretischer Weltanschauung und des geschichtlichen Verlaufs der gegenseitigen Förderung und Bekämpfung beider (11—14), wobei der Verfasser das Resultat richtig in den Satz zusammenfasst: „Die Wissenschaft kann die Religion nicht überwinden, sie kann nichts thun als der Religion die Hand dazu reichen, dass sie sich selbst überwindet, d. h. von einer niederen zu einer höheren Stufe des religiösen Bewusstseins emporschwingt“ (15, 3). Hierher gehört auch die ebenso belehrende Grenzbestimmung zwischen allgemeiner Kulturgeschichte und der aus religiösem Gesichtspunkte, sowie der Entwicklungsgeschichte des religiösen und besonders dieses und des sittlichen Bewusstseins.

Gegen die heute auch in protestantischen Kreisen aufkommende Sucht, den Gottesdienst durch die Kunst zu heben, sind sehr beachtenswerth die Ausführungen auf S. 43; H. v. H. bemerkt da schlagend: „Die selbständige Pflege der religiösen Kunst ist zwar zu unterstützen, aber die religiöse Kunstpflege im Gottesdienst unbedingt zu verwerfen“ (43, 1). Ebenso schön und zutreffend wird die Nothwendigkeit des Kultus auch für die bereits geförderte Religiosität aufgezeigt: „Aber auch solche Personen, welche der Religion bereits gewonnen sind, haben doch nöthig, ihr religiöses Gefühlsleben zu üben, um es zu stärken, durch Gewöhnung zu befestigen und durch Ausbildung zu verfeinern; es kommt darauf an, die Religionsempfindlichkeit des religiösen Gefühls auf religiöse Vorstellungen zu steigern, damit dasselbe schon auf schwächere Motive anspricht und auf stärkere Motive desto stärker reagirt“ (37, 2). Wider die naturalistisch rohe und orthodox barbarische Betrachtungsweise fremder und befremdlicher Religionsweisen sehr beherzigenswerth sind die Bemerkungen auf S. 280; hochinteressant namentlich die Ausführungen über die „Erbgnade“ 216, 2: „In den vererbten sittlichen Anlagen hat die Gnade sich Hülfsmechanismen von höherem oder geringerem Werthe geschaffen, deren Besitz erst die Aktualität eines höheren Grades der Gnade im Menschen

psychologisch ermöglicht; die Verleihung solcher physiologisch aufgespeicherten Erbgnade ist daher selbst schon als Gnade zu bezeichnen, und als eine um so höhere Gnade, je vollkommener die betreffenden Anlagen sind.“

An derartigen Erörterungen tritt am deutlichsten die Errungenschaft der heutigen „naturwissenschaftlichen“ Betrachtung auch für die Behandlung der religiösen Probleme hervor. Sie sind besonders werthvoll für die Bewältigung der einst unlösbaren Schwierigkeiten, in welche sich die abstrakt theologische Behandlung der Fragen nach der Vorherbestimmung, Erwählung, Natur und Gnade verwickelte. Diese Darlegungen v. H.'s mögen besonders den lutherischen Heissspornen Amerikas, welche sich augenblicklich über die Gnadenwahl erhitzen, empfohlen sein.

Von Herzen stimmen wir auch der Grenzbestimmung zwischen aktueller und Erbgnade, sowie insbesondere zwischen göttlicher und menschlicher Function zu, wenn auch H. v. H. hier seine Worte wieder in einem etwas anderen Sinne versteht, als wir Theisten: „In jedem besonderen Fall, wo die aktuelle Gnade das in der Erbgnade prädisponirte Maass qualitativ oder intensiv übersteigt, hat man in diesem Ueberschuss eine Entfaltung vorbewusster gottmenschlicher Functionen zu erkennen, die nach ihrer göttlichen Seite Gnade, nach ihrer menschlichen Seite unbewusster menschlicher Trieb zu nennen sind“ (218, 1) das seiner selbst gewisse religiöse Bewusstsein verharret gebieterisch bei dem Postulat, dass die im menschlichen Geistesleben erfahrene Gnade, wenn auch auf vererbte Dispositionen gestützt, doch wesentlich unmittelbare Function Gottes sei, ohne dass sie darum aufhöre, specifisch menschliche Geistesfunction und als solche konstituierendes Element der geistlich-sittlichen Persönlichkeit des Menschen zu sein (219, 1).

Haben wir uns im ersten Theile verwundert über die geringe Werthung der Religionsstifter von Seiten v. H.'s, so erscheint diese um so auffallender, wenn wir folgende tief verständnissvolle Erörterung über die Bedeutung religiöser Individuen für das religiöse Gemeinschaftsleben lesen: „Die

Gnade in jedem einzelnen Individuum begünstigt und erleichtert . . . den Durchbruch in den mit ihm in Berührung kommenden Individuen und auf diesem Wege der gegenseitigen Anregung wird der Inhalt des religiösen Selbstbewusstseins stetig vertieft und erweitert, so dass man von einem wirklichen Fortschritt der Verwirklichung der Gnade in der Menschheit, sowohl in Bezug auf Offenbarung, wie auf Erlösung und Heiligung sprechen darf“ (175, 2); vergl. hierzu besonders 78. 79 und 14, 1 über das religiöse Genie.

Hierher gehört auch die schlagende Widerlegung der heutzutage vielfach behaupteten Möglichkeit eines Ersatzes der Religion durch die Sittlichkeit. „es giebt zahlreiche Individuen von unentwickeltem religiösen Bewusstsein, welche trotz des Unbewusstbleibens der Gnade oder der religiösen Grundlage der Sittlichkeit doch in rein sittlicher Sphäre mit Eifer und Geschick Selbstzucht üben und besser und besser werden es sind die Menschen von höchst achtungswerther Sittlichkeit, welche auf der Erbgnade fussen, ohne es zu wissen, und sich einbilden, dass die Sittlichkeit ohne festen Ankergrund im Verhältniss des Menschen zum absoluten metaphysischen Grund seiner selbst und der Welt bestehen könne, weil sie in ihnen vermeintlich ohne denselben besteht“ (300, 2). Daher ist die Selbstgewissheit des kategorischen Imperativs keine Täuschung, wenn man die eigenen religiösen Jugendreminiscenzen, beziehungsweise der Eltern und Grosseltern als psychologischen Grund dieser Selbstgewissheit gelten lässt aber sie ist eine baare Illusion, wenn sie, abgesehen von ihren psychologischen Wurzeln, auf ihre Aseitität pocht, und ebenso eine religiöse wie eine theoretisch-metaphysische Begründung abweist, vielmehr sich selbst für den alleinigen Erkenntnissgrund metaphysischer Wahrheiten ausgiebt (59, 2). Ohne auf Gott als den absoluten Grund zurückzugehen, ist es schlechterdings unmöglich, ein Prinzip zu finden, welches dem ethischen Gesetz eine ausreichende Sanktion ertheilte, die es über jeden Zweifel erhaben und über jede subjektive Willkür hinausgerückt erscheinen liesse; ohne göttliche Sanktion ist die

Allgemeinheit und unbedingte Verbindlichkeit des Sittengesetzes eine Illusion“ (171, 1).

Wir haben versucht, auf einige der schönsten Seiten dieser Religion des Geistes die Aufmerksamkeit zu lenken. Sicherlich könnte dem noch viel hinzugefügt werden. Aber weil wir dem Meisten des hier Gesagten aufrichtig, wenn auch oft in einem anderen Sinne, zustimmen, fanden wir nicht nöthig, dies vollständig im Einzelnen nachzuweisen, können uns vielmehr nur freuen, wenn auch diese Leistung H. v. H.'s eine recht allseitige Beachtung und gründliche Verarbeitung erfährt; namentlich auch von Seiten derer, welche nach D. F. Strauss in der naturalistisch-materialistischen Tagesweisheit den „Dietrich“ zum Welträthsel gefunden zu haben glauben und die Probleme, welchen insbesondere die theologische Forschung seit fast zwei Jahrtausenden eine Fülle religiöser und wissenschaftlicher Energie geopfert hat, für Hirngespinnste halten.

Sollen wir nun aber den Gesamteindruck, welchen das v. H.'sche Werk auf uns gemacht hat, in ein paar Worten aussprechen, so müssen wir zunächst gestehen, H. v. H. hat es uns sehr schwer gemacht, anzunehmen, dass er selbst an den Gott, wie er ihn schildert, sollte glauben können¹⁾; ich halte den Verfasser für zu verständig und edel dazu.

Wie dem aber auch sein möge, als Hauptverdienst dieser pessimistischen Philosophie betrachte ich die mächtige, weil so prinzipiell und methodisch durchgeführte Erschütterung der ordinären liberalistisch-optimistischen Weltanschauung, wie sie sich besonders an dem unserem Zeitbewusstsein etwa seit 200 Jahren allmählich abhanden gekommenen Teufelsglauben, sowie an der oberflächlichen Auffassung der christlichen Versöhnungslehre am auffallendsten blossstellt. Lange genug ist von der Vaterliebe Gottes und von dem Christenthum als der Religion der Liebe, namentlich auch in den „liberalsten“ theologischen Kreisen in einer Weise

1) Biedermann, a.a.O. 1103: „Die pessimistische Gedankenorgie.“

geredet worden, als ob das Räthsel des Weltübels und die Frage nach der übermenschlichen Gewalt und der wesentlichen Allgemeinheit des Bösen¹⁾ in der Welt nicht mehr existirten. Diese schwierigen Fragen wieder in den Vordergrund gestellt und die Diskussion darüber wieder ordentlich in Fluss gebracht zu haben, wird immer das Hauptverdienst der pessimistischen Philosophie bleiben.

1) Biedermann, a. a. O. 1171. 1172.

Zur Literaturgeschichte der Kritik und Exegese des Neuen Testaments.

Von

Dr. W. C. van Manen.

III. Uebersicht der letzten Jahre (1859—1883).

(Fortsetzung von S. 269—315).

Gehen wir von der Literatur zum Kanon über zu den Arbeiten zur Beurtheilung und Erklärung der verschiedenen Bücher des N. T. und gedenken zuerst der Beiträge zu den

Evangeliën

im Allgemeinen. Hier begegnen uns an der Grenze unsrer Periode populäre „Vorlesungen über die vier Evangelien“, mit offenbar apologetischer Tendenz von Dr. T. K. M. von Baumhauer (1857). Der Prof. J. van Gilse hielt diese Form, wissenschaftliche Fragen zu behandeln, nicht für glücklich und bedauerte, dass der gelehrte Verfasser den damaligen Resultaten der historischen Kritik nicht mehr Beachtung geschenkt habe (Gids 1858, I, 141 ff., abgedruckt in J. van Gilse: „Zerstreute Beiträge zur Erklärung der H. S.“, 1860, S. 202—217). Stemler handelte „Ueber die Chronologie der Evangelien“ und suchte die Ausgangspunkte und die Regeln festzustellen, von welchen man für die Chronologie des Lebens Jesu ausgehen müsse (Neue Jahrbücher 1858, S. 261—97; 1859, S. 17—75). Die Anwendung der hier empfohlenen und vertheidigten Grundzüge wurde vierzehn Jahr später von Stemler gegeben in dem Werk: „Die vier Evangelien, chronologisch geordnet, oder das Leben Jesu Christi nach der Folge der Ereignisse“ (1873). Dem Text, welcher

meist nach der neuen synodalen Uebersetzung gegeben und durch einzelne Anmerkungen erläutert wird, geht eine Einleitung voran (S. 1—56), aus welcher der Leser die wichtigsten Urtheile des Verfassers über die Entstehung der Evangelien und die Absicht, welche er mit dieser Ausgabe verfolgt, näher kennen lernt.

L. van Cleeff sprach im Hinblick auf die von Busken Huet gegen die Wundererzählungen entwickelten Bedenken, über den Inhalt, die Glaubwürdigkeit, die Form und den Umfang der Evangelien, als er sich die Frage zur Beantwortung stellte: „Welches ist der eigentliche und bleibende Werth der vier Evangelien für die Kirche?“ (Wahrheit in Liebe, 1859, S. 35—104.) P. Hofstede de Groot untersuchte, wie die Evangelisten das Bild von Jesus entwerfen, und welches Bild von Jesus ihnen klar vor Augen stand, um damit seine Ansicht zu unterstützen, „Jesus Christus, erhaben über die Einsicht der Evangelisten“ (Ebda. 1862, S. 701—65). K. schrieb „Studien über die Entstehung der Evangelien“ zur Begründung seiner Ansicht, welche er indessen nicht neueren, akademischen Gewohnheiten entlehnt nannte, dass die Apostel wegen der vielen Schwierigkeiten, verbunden an der Fortpflanzung des reinen Christenthums durch die mündliche Ueberlieferung, für die Unterweisung ihrer Schüler einen Aufsatz machten, wonach sie Unterricht gaben, während die Jünger Aufzeichnungen machten und darüber schrieben: Evangelium nach Matthäus, d. h. ihm folgend etc. (G. B. 1868, S. 389—404)¹⁾. J. T. Bergman suchte auf philologischem Wege nachzuweisen, dass aus „den Aufschriften der Evangelien“ Nichts abgeleitet werden könne, weder für noch gegen die Herkunft dieser Bücher von Matthäus, von Markus etc. (Theol. Zeitschr. 1873, S. 206—214). J. A. van Tricht brach zweimal eine Lanze für die Glaubwürdigkeit der Evangelien, indem er sich auf alte Zeugen berief (G. & V. 1871, S. 368—81, 1872, S. 196—208)²⁾. Danach sei erwähnt, was Dr. H. U. Meyboom schrieb, um den Inhalt und die Oberflächlichkeit von Sunday's „*The Gospels in the*

1) G. B. = Godsgeleerde Bijdragen (Theol. Beiträge).

2) G. & V. = Geloof en Vrijheid (Glaube und Freiheit).

second century“ zu kennzeichnen (Theol. Zeitschr. 1877. S. 442—64). Der Vater dieses Berichterstatters, Dr. L. S. P. Meyboom, hatte früher einige Gedanken entwickelt über: „Zahlen-Symbolik in den kanonischen Evangelien“ und namentlich über das Vorkommen derselben in den Berichten über die wunderbare Speisung von 5000 (4000) Personen und den wunderbaren Fischfang Joh. 21 (Th. Z. 1871, S. 512—20).

J. wies hin auf Unterschiede zwischen „dem synoptischen und Johanneischen Christusbild“ (G. B. 1863, S. 129—139). was R. zur Aeusserung einiger Bedenken veranlasste (ebda. S. 250—256), worauf J. in Kürze antwortete (ebda. S. 543—44). C. H. van Herwerden verweilte bei derselben Frage, gab zu, dass die Vorstellung von Jesus bei den Synoptikern verschieden sei von derjenigen bei Johannes, aber nicht, dass deshalb von einem Gegensatz beider gesprochen werden dürfe; die Unterscheidungspunkte bieten auch Berührungspunkte dar und es herrsche nicht wenig Uebereinstimmung; der Unterschied sei zu erklären aus eines Jeden Individualität und aus Jesu vielseitiger Grösse (Wahrheit in Liebe, 1863, S. 687—769). Später versuchte derselbe Autor nochmals, nach Anleitung von A. Réville: „*La question des Evangiles devant la critique moderne*“ (Revue des deux Mondes. 1866, Mai) den Unterschied zwischen „dem Evangelium des Johannes und den synoptischen Evangelien“ soviel als möglich zu verkleinern und weg zu deuten (Wahrheit in Liebe, 1866. (S. 850—67). A. Scholte sah von diesem Unterschiede Nichts mehr, nachdem er die Frage verneint hatte: „Hat Jesus sich nach dem Johannes-Evangelium öffentlich als Messias erklärt?“ (G. & V. 1880, S. 413—48).

Einen andern Geist athmet „Die Bibel für die Jünglinge“ von Dr. H. Oort und Dr. I. Hooykaas, wovon die zweite Abtheilung — von dem ganzen Werk Theil 5 und 6 erschienen 1873, 74 — „die Erzählung des N. T.“ enthält. Hooykaas, welcher diesen Abschnitt bearbeitete, theilte seinen Stoff in zwei Bücher, „Jesus“ und „die Apostel“, welchen er als Einleitung eine Skizze der Geschichte Jesu und der apostolischen Zeit vorangehen lässt. Diese Skizze findet ihre Erläuterung in der breiten historisch-kritischen

Auseinandersetzung und Besprechung der wichtigsten N. T.-lichen Erzählungen. Man kann Bedenken dagegen erheben, dass der Schein angenommen ist, als sei nun eine befriedigende Beschreibung des Lebens Jesu gegeben, wie F. Domela Nieuwenhuis that in seiner historisch-kritischen Studie: „Ein neues Leben Jesu.“ Von Seite der „Evangelischen“ mochte man, trotz mancher Beweise von Werthschätzung, mit H. Brouwer, „Der Jesus der Evangelien und die moderne Geschichtsbetrachtung“ (G. & V. 1875, S. 418—70) über Mangel an Treue gegen das Ungekünstelte der Evangelien klagen. Nichtsdestoweniger ward und wird das Werk von Hooykaas mit vollstem Recht hochgeschätzt und von gebildeten Gemeindegliedern und Religionslehrern unter den Modernen mit Nutzen gebraucht. Für die Jugend ist es, wie die Behandlung des A. T.-lichen Stoffes durch Oort, in der Regel zu umfassend und nicht einfach genug. Dr. A. J. Oort leistete daher dem heranwachsenden Geschlecht einen vortrefflichen Dienst, als er die „Bibel für die Jünglinge“ in eine nach Form und Inhalt bescheidenere und fasslichere „Kinderbibel“ umarbeitete (1877—82). Hier wird die sogenannte biblische Geschichte, im 4. und 5. Theil diejenige des N. T., in Uebereinstimmung mit den allgemeinen Resultaten der historischen Kritik der Jugend in angenehmer Form erzählt.

Für die Erklärung eines bedeutenden Theiles der Lehre Jesu, soweit wir sie aus dem N. T. kennen, gab Dr. C. E. van Koetsveld ein höchst wichtiges Werk: „Die Gleichnisse des Heilands“ (zwei starke Theile, klein Folio, mit Abbildungen, ohne Jahresangabe, zuerst in Lieferungen, seit 1860). Man mag einen Augenblick glauben, dass dies Werk einen mehr erbaulichen und populären Charakter trägt; bei näherer Kenntnissnahme bemerkt man jedoch, dass hier kostbare Schätze von Kenntniss und Gelehrsamkeit gesammelt sind. Für die strengste wissenschaftliche Behandlung der in Frage stehenden Gegenstände liefert Koetsveld vortreffliche Beiträge. Er hat in diesem Werke alle Gleichnisse Jesu behandelt, sogar mehr, als man gewöhnlich unter diesem Namen zusammenfasst. Auch der Erklärung und Erläuterung aller Bilder und Vergleichen, welche Jesus nach den Evangelien

angewandt hat, widmet er, wie den Gleichnissen, seine nicht geringen Kräfte. Er theilt seinen Stoff in zwei Hauptgruppen, von welchen die erste die Gleichnisse vom Himmelreich, die zweite diejenigen vom Evangelium des Reiches umfasst. Dem Ganzen schickt er eine allgemeine Einleitung voraus, zur Besprechung des geschichtlichen Ursprungs der parabolischen Lehrweise, der Namen und der Form der Gleichnisse Jesu, ihrer Absicht und ihrem Hauptinhalt: das Königreich der Himmel; und der ersten Grundlagen ihrer Erklärung. Das Nachwort nach dem zweiten Theil giebt zu beiden eine nicht unbedeutende Nachlese. Ein Register der behandelten Bibelstellen erhöht die Brauchbarkeit des Werkes für den wissenschaftlichen Forscher in der Auslegung des N. T.

Letztere berührt sich überall mit dem, was seit einiger Zeit Neu-Testamentliche Zeitgeschichte genannt zu werden pflegt. Darum wird unsere Aufmerksamkeit an dieser Stelle auf die Bedenken gerichtet, welche Oort (V. L. 1869, III, S. 567—31)¹⁾ und P. D. Chantepie de la Saussaye (Studien 1875, S. 68—80) gegen Hausrath's Behandlung dieses Stoffes (1868—74) vorgebracht haben, und auf einige Verhandlungen über das Sektenleben der Juden vor 18—19 Jahrhunderten. A. T. Reitsma schrieb „über die religiösen Richtungen und Parteien unter dem Israelitischen Volk zur Zeit Jesu“ (Wahrheit in Liebe, 1864, S. 715—50). Kuenen, welcher diesen Gegenstand im zweiten Theil seines vortrefflichen Werkes: „Die Religion Israels bis zum Untergang des Jüdischen Staates“ (1870) natürlich mit behandelt hatte, fand in dem Erscheinen von Wellhausen's „Die Pharisäer und die Sadducäer“ (1874) Veranlassung, seine Ansichten in einigen Punkten zu modificiren, im Uebrigen jedoch kräftig festzuhalten (Theol. Zeitschr., 1875, S. 632—50). H. Oort hatte theils an der Hand fremder, theils als die Frucht eigener Studien, zur Kennzeichnung von Pharisäern, Sadducäern und andern jüdischen Richtungen nicht wenig beigetragen im achten Theil der „Bibel für die Jünglinge“, welcher mit dem siebenten Theil auch separat erschien unter

1) V. L. = Vaderlandsche Letteroefeningen (Vaterländische literar. Studien).

dem Titel: „Die letzte Jahrhunderte von Israels Volksthum“. von Dr. H. Oort (1878). Noch vor der Vollendung dieses bedeutenden Werkes hatte er einen Artikel geschrieben über „den Ursprung des Namens Sadducäer“, um die Bedenken zu widerlegen, welche Kuenen hinderten, mit Geiger, Wellhausen u. A. an den bekannten Zadok, den ersten Priester im Tempel Salomo's zu denken (Theol. Zeitschr., 1876, S. 605—17).

Die Essener fanden eine gehörig vorbereitete und belangreiche Untersuchung ihrer Art, ihres Ursprungs und ihres Einflusses auf Jesus und die ersten Christen, durch Dr. B. Tideman, welcher dieser seiner Untersuchung (1868, eine populäre Skizze der Essener entlehnte für die Leser von N. & O., 1869, S. 153—83¹⁾). Diese Arbeiten und diejenige von G. Clemens „*De Essendorum moribus*“ etc. bewogen Dr. J. M. Vorstman, noch einmal zu verweilen bei „Unserer Kenntniß von den Essenern“, ihren Quellen, dem Stand der Frage und den Lücken in den gewonnenen Resultaten (Theol. Zeitschr., 1869, S. 586—601). Nach der Monographie von Lucius über diesen Gegenstand versuchte Oort einiges neue Licht zu verbreiten in „Studien über den Essenismus“. Die Ableitung des Namens, gesteht der Leidener Professor, ist unsicher; die alte, welche an „die Frommen“ dachte, ist unhaltbar. Viel eher müssen wir auf diese oder jene, bisher unbekannte Person zurückkommen, welche Assi oder Essi hiess und dessen Name vielleicht eine Verdrehung von José war. Was den Charakter der Essener anlangt, so kann der würdige Philo mit seiner idealisirenden Beschreibung uns nur auf einen Irrweg führen. Mehr Vertrauen verdient Josephus, obgleich es unmöglich ist, ihm unbedingt zu folgen. Dazu finden sich in seinen Berichten zu viele Widersprüche. Verheirathet und nicht verheirathet sein; von der Welt abgeschieden und in Städten, sogar in der Hauptstadt leben; schwere Eide schwören und grundsätzlich den Eid verweigern; verschlissene Kleider tragen und angesehene Aemter bekleiden; — diese Dinge lassen sich nicht mit einander vereinigen. Offenbar

1) N. & O. = Nieuw en Oud (Neues und Altes).

hat Josephus verallgemeinert, was er an verschiedenen Orten bei einzelnen Personen antraf und vielleicht auch zum Theil der Beschreibung eines früheren Geschlechtes entlehnte. Die Wahrheit wird wohl sein, dass die Essener keinen „Orden“ im Sinne eines Mönchsorden bildeten, sondern eine Partei, eine Richtung. Was die verschiedenen Gruppen ausser dem Namen, der gewissermassen ein Einheitszeichen war, mit einander gemein hatten, lässt sich schwer sagen (Theol. Zeitschr., 1882, S. 565—92).

Die Neu-Testamentliche Zeitgeschichte führt uns von selbst auf das

Leben Jesu.

Hier finden wir vor 25 Jahren Dr. L. S. P. Meyboom noch beschäftigt mit der Ausgabe seines breit angelegten, bereits 1853 begonnenen: „Das Leben Jesu, des Sohnes Gottes und des Heilandes der Welt.“ Seine „wissenschaftlich-populäre“ Beschreibung vom Standpunkte der damals bereits untergehenden Groninger Schule, erregte hier und dort in der Gemeinde nicht wenig Unruhe; sie brachte die Wissenschaft nicht viel weiter, was übrigens auch vom Verfasser nicht beabsichtigt war, erfreute sich aber der Zustimmung der Gesinnungsgenossen. Man lese z. B. neben dem abfälligen Urtheil in Sepp's „Versuch“ (S. 218) das Lob in „Wahrheit in Liebe“ (1859, S. 316 ff.). In viel kürzerer, sogar äusserst bescheidener Form gab U. W. Thoden van Velzen „Die Lebensgeschichte unsers Herrn Jesus Christus nach den vier Evangelien“ (1862). Er that, als ob die Kritik ihr Werk bereits verrichtet habe, und wählte, ohne Rechenschaft dafür zu geben, bald dieses, bald jenes Resultat verschiedener für stichhaltig erachteter Betrachtungen und Auffassungen. Sein Buch konnte weder der Redaktion von „Wahrheit in Liebe“ (1863, S. 418—25) genügen, noch Stemler, dessen Grundsätze wir bereits (S. 551) erwähnten (G. B. 1864, S. 121—54), noch dem freisinnigen G. L. van Loon, welcher von einem merkwürdigen Buche sprach, worin viel Gutes und Schönes angetroffen werde, aber keine feste Grundsätze (N. & O, 1863, S. 291—320). Bald begann

Dr. J. J. van Oosterzee eine neue, vermehrte und verbesserte Ausgabe der drei starken Bände, worin er „Das Leben Jesu“ beschrieben hatte, zur Erbauung der rechtgläubigen, von Strauss u. A. sich abwendenden Gemeinde (1863—65). In einer ausführlichen Einleitung behandelt er für die Freunde der Wissenschaft die Art und den Charakter, die Quellen, die Geschichte und die Grundsätze der Bearbeitung des Leben Jesu, ohne jedoch die Lösung der darauf bezüglichen Fragen einen Schritt weiter zu fördern. In diesem Sinne kann im Hinblick auf die zweite Ausgabe wiederholt werden, was Sepp a. a. O. von der ersten (1846—51) sagte, indem er ausrief: „Nein, für die wissenschaftliche Behandlung des Leben Jesu ist es noch keine Zeit, und wird es vielleicht in vielen Decennien noch keine Zeit!“

Doch sollte dieser Gegenstand auch in der nächsten Zeit noch viele Federn in Bewegung setzen, vor allem nach dem Erscheinen von Renan's „*Vie de Jésus*“. Busken Huet besprach das Aufsehen erregende Buch in den Gids (1863, IV, S. 286ff.); Sepp sehr ungünstig in seinen G. B. (1863, S. 624—32); ebenso C. P. Hofstede de Groot (Wahrheit in Liebe, 1863, S. 811—40). L. G. Pareau sprach von dreisten und willkürlichen Negationen, als er einen Blick geworfen hatte auf Jesu Persönlichkeit nach Renan (ebda. 1864, S. 115—24). P. Hofstede de Groot suchte den Unterschied ins Licht zu stellen zwischen den „Leben Jesu“ von Strauss, Schleiermacher und Renan (ebda. 1865, S. 453—91). J. J. van Oosterzee rief, erstaunt und entzückt, „Historie oder Roman?“ in seiner „vorläufigen“ Beleuchtung von Renan's Werk, worauf jedoch eine weitere Erklärung nicht gefolgt ist (1863). J. H. Scholten gab dem Franzosen eine tüchtige Lection in der Kritik und Exegese in seinem Vortrag: „Das Leben Jesu von E. Renan“ (1863). „Was dünket Euch von Christus?“ fragte C. W. Opzoomer (1863) und gab zu, dass wir von Jesus eine eigentliche Lebensbeschreibung nicht geben können, einen wie hohen Werth wir auch mit Recht auf seinen Geist legen. L. S. P. Meyboom, seit Herausgabe seines eignen „Leben Jesu“ modern geworden, sah in demjenigen von

Renan eine merkwürdige, obgleich nicht befriedigende Probe eines Lebens Jesu nach den Grundsätzen der neuen Richtung („Ein Zeichen der Zeit“, abgedruckt aus „Evangelien-spiegel“ 1863). B. ter Haar gab eine ausführliche Kritik des Werkes von Renan in zehn Vorlesungen, herausgegeben unter dem Titel: „Wer war Jesus?“ (1864). J. Busch Keizer untersuchte das Verhältniss zwischen „Jesus und den Frauen“, zum Beweis, dass Renan es missdeutet habe (Wahrheit in Liebe, 1864, S. 237—86). J. W. P. Feith wollte nicht blos hingewiesen sehen auf das, was Missbilligung verdiene, sondern auch auf das, was Bewunderung verdiene und Sympathie erwecke mit dem viel besprochenen Buch (N. & O., 1864, V, S. 183—219).

Sibmacher Zynen besprach Strauss' „Leben Jesu für das Deutsche Volk“ (ebda. 1864, VI, S. 36—54). Dies Werk liess P. Hofstede de Groot fragen: hatte man zur Zeit Jesu und der Apostel keine Einsicht davon, was Geschichte ist? (Wahrheit in Liebe, 1864, S. 511—66). C. P. Tiele besprach es zugleich mit Schenkel's „Charakterbild Jesu“ (Gids, 1865, Sept.). Letzteres Werk war schon allein ungünstig beurtheilt von J. Hartog (G. B. 1865, S. 641—61) und von einem Anonymus (ebda. 1865, S. 244—52).

Während die Bücher von Renan, Strauss und Schenkel übersetzt und gelesen wurden, suchte J. die Regeln festzustellen, welchen man folgen müsse, um aus der evangelischen Erzählung das Bild des historischen Christus zu gewinnen (N. & O. 1864, S. 49—65) und A. L. Poelman gab eine Antwort auf die Frage: „An welche Bedingungen ist der Biograph Jesu gebunden?“ (ebda. S. 285—94). J. W. Straatman ging statt dessen lieber zur Anwendung fort und schilderte in acht Ansprachen „Die Stiftung des Christenthums durch Jesum von Nazareth“ (1865), von deren wissenschaftlichen Gehalt Stenfert Kroese (V. L. 1867, III, S. 699—723) urtheilt, dass derselbe theils Zustimmung verdiente, theils einigen Bedenken unterliege, nachdem das Werk als Ganzes bereits von orthodoxer Seite verurtheilt war (G. B. 1866, S. 249—55). Um dieselbe Zeit hielten einige Amsterdamer Professoren und Prediger, van Bell, Berlage,

Hoekstra, Ph. R. Hugenholtz, A. D. Loman, W. F. Loman, Modderman und Schuurin „Vorlesungen über die biblischen Berichte vom Leben Jesu, insbesondere über das Johannes-Evangelium“ (1866). Sie suchten ihre Zuhörer mit einem Theil der wichtigsten Resultate der historischen Kritik bekannt zu machen, wie sie von den Modernen erforscht werden, und sie dafür zu gewinnen. Deshalb hielten die Gegner es für wünschenswerth, dass der Utrechter Professor van Oosterzee vier apologetische Vorträge halte, später unter dem Titel „Das Johannesevangelium“ (1867) in den Handel gebracht. Nach G. B. 1867, S. 334—37 zeugten sie nicht gerade von tiefen und gründlichen Studien, doch wurden sie u. A. gerühmt „Wahrheit in Liebe“, 1867, S. 667—72. Von derselben gelehrten, bibelfesten und dem Supranaturalismus zugewandten Hand erschien später „Die evangelische Geschichte und der moderne Criticismus“ (V. K. & Th., 1875, S. 37—66) und eine erläuternde Uebersicht über das fürs Leben Jesu 1865—75 Geleistete (ebda. S. 305—340).

Hier mag auch Dr. J. P. Stricker erwähnt werden, welcher in seinem „Jesus von Nazareth, nach der Geschichte dargestellt“ (2 Th. 1868), einen verdienstlichen Versuch gemacht hat, aufbauend zu erzählen, was nach einer gemässigten Anwendung der Regeln der Kritik auf die evangelische Erzählung übrig bleibt. Obgleich die Frucht wissenschaftlicher Untersuchung, muss dies Buch, auch nach der Absicht des Verfassers, unter die populären Werke gezählt werden. Harting blieb bei seiner würdigenden Ankündigung des Buches stehen bei den Forderungen und den Quellen eines Lebens Jesu (Theol. Zeitschr., 1868, S. 524—44) und erhob einige Bedenken gegen die Aufstellungen von Stricker; ebenso that Knappert in seiner gleich lobenden Beurtheilung (V. L. 1869, III, S. 39—53). Ganz anders und hart lautete das Urtheil (Wahrheit in Liebe, 1868, S. 664—68): „Strauss gab eine anatomische Lection an einer Leiche, welche die Leiche Jesu sein sollte. Renan putzte eine Puppe phantastisch aus, und diese Puppe sollte Jesus sein. Stricker giebt uns ein verblichenes, wesensloses, unerkennbares Daguer-

reotyp, — dies soll nun Jesus sein!“ Inzwischen fand das Daguerreotyp seinen Weg und sein Schöpfer behielt die Kraft, gelegentlich auf Fehler in der von Keim in seiner „Geschichte Jesu“ angewandten Methode hinzuweisen (Theol. Zeitschr. 1874, S. 426—34).

Tideman und Rovers gaben eine Reihe von Vorlesungen über die Umgebung Jesu von Nazareth und über die christlichen Parteien der ersten zwei Jahrhunderte, unter dem Titel: „Aus dem ältesten Christenthum“ (1880). Zugleich sucht Tideman Jesus in den Rahmen seiner Zeit einzufügen.

Von rechts machte Dr. G. J. Vos einen Versuch in dem „Leben Jesu“, einem Buch für die christlichen Hausgenossen zu geben (1874, 75). Van Dyk würdigte das Buch, hatte jedoch vom wissenschaftlichen Standpunkt aus Bedenken (Studien 1875, S. 292—307).

Was Hase, Wittichen, Volkmar und Lindemeier für das Leben Jesu leisteten im J. 1876, besprach de la Saussaye (Studien 1877, S. 269—300).

George Salomon, „*The Jesus of History*“ (1880) suchte zu erweisen, dass der historische Jesus nicht in den Evangelien, sondern bei Flavius Josephus zu finden sei; Rovers begründete dagegen, dass diesem von soviel Unkunde zeugenden Werke alle gesunde Kritik fehle, und wir für unsere Kenntniss des Lebens Jesu in demselben keine neue Quelle besitzen (B. M. Th. 1880, I, S. 523—38)¹⁾. Derselbe zeigte die grosse Oberflächlichkeit der Kritik auf, welche E. Havet in der „*Revue des deux Mondes*“ betreffs der evangelischen Erzählung vom Leben Jesu gegeben hatte (ebda. 1881, II, S. 140—151) und charakterisirte Marius „*Die Persönlichkeit Jesu Christi*“ als ein werthloses Werk (ebda. S. 483—503). Aus Volkmar's „*Jesus Nazarenus*“ besprach Rovers, was dort über des Josephus Zeugniss von Jesus gesagt wird (ebda. 1882, III, S. 315—21). Tideman gab einen beurtheilenden Bericht über das ganze Werk, mit Angabe derjenigen Punkte, welche ihm weniger sicher erschienen als Volkmar selbst (ebda. 421—35).

1) B. M. Th. = Bibliothek der modernen Theologie und Literatur.
Jahrb. f. prot. Theol. X.

Neben so vieler Kritik an der Arbeit Anderer und ungeachtet der stets fortgesetzten Versuche, das Leben Jesu endlich zu beschreiben, begegnen wir fortwährend den verschiedensten Versicherungen, dass dazu die Zeit entweder noch nicht gekommen sei oder niemals anbrechen werde. Wir hörten bereits ein dahingehendes Urtheil von Sepp und von Opzoomer (S. 558). Doedes besprach nicht blos die Geschichte, sondern auch die Grundsätze der Abfassung eines Leben Jesu, und erklärte, merkwürdig genug: „so lange die historische Kritik noch soviel zu thun hat, als ihr in unserer Zeit durch den Streit der naturalistischen gegen die supranaturalistische Weltanschauung zu thun gegeben wird, fehlt ihr die Ruhe, welche für den Geschichtsschreiber unerlässlich ist, um die Geschichte dieses Lebens gut zu schreiben“ (Encyclopädie, S. 116—123). Stenfert Kroese glaubte bereits 1867, „dass wir die Ueberzeugung als allgemein herrschend betrachten mögen, dass eine eigentliche Biographie von Jesus nicht geliefert werden könne“ (V. L., III, 699). Einige Jahre später bezeugte Domela Nieuwenhuis in seinem bereits genannten „Ein neues Leben Jesu“, dass die Beschreibung des Lebens Jesu nach den Regeln der historischen Kritik noch nicht gelungen sei. Loman hatte in seiner Besprechung Volkmar's bereits 1870 erklärt: wir wissen fast Nichts von Jesus (Theol. Zeitschr.). Straatman warnte in seinem später zu erwähnenden Paulus vor der Verkehrtheit, in Jesus den Idealmenschen finden zu wollen, während wir noch beginnen müssen, die erste Kenntniss seiner Person und seines Schicksals uns zu eigen zu machen. Noch stärker drückte Loman sich aus in einem merkwürdigen Artikel über „Antikes und modernes Christenthum“ (Gids, 1880, II, S. 26—59). Mit Absicht bediente er sich bei dieser Gelegenheit des Namens „Jesus Christus“ und nicht „Jesus“ oder „Jesus von Nazareth“. Denn, hiess es, „die moderne Kritik hat mit völliger Klarheit bewiesen, dass die Entstehung des Christenthums nicht genügend erklärt wird durch die Beseitigung der Wunder aus den evangelischen Berichten. Auf dem blos negativen Wege der analytischen Kritik kommt man nicht weiter als zu der Ueber-

zeugung, dass der Jesus des N. T., des Wunder-Gewandes entkleidet, keine historische Person ist, welcher wir in dem Palästina der Nachfolger Herodes des Grossen seinen Platz anweisen können, wenn wir nicht zugleich mit dem Wunder noch manchen andern Zug des evangelischen Lebensbildes ausgelöscht haben. Und was behalten wir übrig? Sicher keine historische Persönlichkeit, von welcher wir ohne Selbsttäuschung erklären können: Siehe da, der Stifter des Christenthums! siehe da, der Held, dessen Geist die Weltgeschichte beherrscht! siehe da, unser aller Meister!“ Jesus Christus, lesen wir weiter, „d. i. die innige Vereinigung und Verschmelzung einer historischen Ueberlieferung mit einem allgemeinen sittlich-religiösen, humanistischen Prinzip; Jesus Christus, d. i. die langsam und unter viel Kampf und Streit im Anfang der neuen Zeitrechnung zu Stande gekommene Verbindung des Edelsten, was der Semitische und Griechisch-Römische Geist als neues Ideal für die Zukunft zum Vorschein zu bringen wusste“. Wohl mögen wir „die unternommene Arbeit, den Jesus der Geschichte zu entdecken“, nicht aufgeben, aber wir müssen bekennen, dass wir diesen Jesus nicht gefunden haben und wahrscheinlich nicht finden werden.

Wer hört nicht, wenn er diese Blätter von Loman liest, die stillschweigende Ankündigung der späteren Hypothese, welche der historischen Existenz Jesu alle Wahrscheinlichkeit entziehen soll und auf welche wir bereits früher (Jahrg. 1883, S. 593—618) unsere Leser hinwiesen? In der That, van den Bergh hatte Recht, als er von einem sonderbaren Eindruck sprach, welchen so kurz nach Loman Tideman's Versicherung — übrigens auch die seine — auf uns machte, als wäre es ausser Zweifel, dass wir mit Hülfe der historischen Kritik Jesus von Nazareth, wenn auch nicht vollkommen, so doch genügend kennen lernen können (Zeitspiegel 1880, III, S. 146—150).

Ohne sich an ein ganzes Leben Jesu zu wagen, lieferten viele mehr oder minder bedeutende Beiträge dazu. P. Hofstede de Groot bezeugte, dass „Jesus Christus nach den Aussprüchen des N. T. den Menschen nicht gleich noch gleichförmig“ gewesen ist (Wahrheit in Liebe, 1864, S. 5—74).

J. P. Escher, dass man Jesus nicht ein Genie nennen kann und zugleich ein Produkt seiner Zeit und seines Volkes (ebda. 1866, S. 304—44). J. van Loenen, dass Jesus, zufolge seiner Anführungen aus dem A. T. nach Matthäus, weit über seinem Biographen, dem ersten Evangelisten, stand, welcher die Worte des grossen Meisters mittheilte, aber sie nicht begriff (G. & V. 1878, S. 241—71). H. Jonker stellte eine „chronologische Untersuchung über die Dauer des öffentlichen Lebens Jesu nach Johannes und den Synoptikern“ an, deren Resultat ihm einen nicht unbedeutenden Beitrag zu liefern schien zur sogenannten Harmonistik und zum vierten Evangelium (G. & V. 1880, S. 253—74).

W. Scheffer gab eine mit Gründen gestützte, verneinende Antwort auf die Frage: „Hat Jesus sich jemals für den Gebrauch seiner Christus-Würde auf seine Wunder als solche berufen?“ (N. & O. 1860, S. 269—81). J. C. Matthes vertheidigte die Anerkennung der menschlichen Abkunft Jesu in seinem: „Wer war Jesus?“ (ebda. 1865, S. 193—211). J. H. Maronier suchte „die Entwicklung der Christus-Ideen im N. T.“ nach den Grundsätzen der neuen Richtung zu skizziren (ebda. 319—47). A. Jentink verweilte bei der Frage: „Was war Johannes d. T. für seine Zeit und in Beziehung zu Jesus, dem Christus, nach der Vorstellung des Verfassers des Markus-Evangeliums?“ (G. B. 1869, S. 261—73). P. J. Gouda Quint beurtheilte Keim's Ansicht über die menschliche Entwicklung Jesu Christi (ebda. 1862, S. 250—58), nachdem er in seiner *Disputatio exegetico-historica de Jesu Christo ἀναμαρτήτῳ* (1861) und in einem darauf folgenden grösseren Werk: „Die Sündlosigkeit Jesu Christi. Eine historisch-kritische Untersuchung“ (1862) versucht hatte, vom Standpunkte der neueren Kritik aus die Sündlosigkeit Jesu festzuhalten. Er ward deswegen gelobt G. B. 1862, S. 492 ff., 1863, S. 405—34, N. J. B. 1863, S. 207—36, während dagegen U. W. Thoden van Velzen sein Werk eine Frucht des oberflächlichen Zeitgeistes nannte (W. in L. 1863, S. 795—810). Er selbst hatte ein Buch geschrieben über „Jesu Sündlosigkeit oder Jesu sündlose Vollkommenheit, gegen moderne Bedenken ver-

theidigt und näher nachgewiesen“, welches Gouda Quint besprach (G. B. 1863, S. 228—39) und W. A. Koning amphibisch nannte (N. J. B. 1863, S. 207—36). H. Brouwer suchte nach Anleitung dieser und anderer Schriften die Sündlosigkeit Jesu zu vertheidigen (W. in L. 1863, S. 213—306) und J. de Raadt Offerhaus folgte diesem Beispiel und schrieb „Ueber das Selbstbewusstsein Jesu betreffs seiner Sündlosigkeit und den Werth seines Selbstzeugnisses davon“ (ebda. 1866, S. 1—28).

Als ein neues Schibboleth ward damals empfohlen: „Jesus von Bethlehem, oder Jesus von Nazareth, wie muss es heissen?“ Deshalb hielt ich es für nöthig, nochmals nachzuweisen, warum wir nicht Bethlehem, sondern Nazareth als Geburtsort Jesu betrachten müssen (N. & O. 1868, S. 196—219). Später machte H. M. C. van Oosterzee einen Versuch, die Zeit der Geburt Jesu mit Lukas in Verbindung zu bringen mit der Volkszählung unter Quirinus. Man braucht nur anzunehmen, dass Lukas nach dem V. 5 Gesagten mit V. 6 in Gedanken 11—12 Jahre in der Zeit zurückgeht. Dann passen die Berichte bei Matthäus und bei Lukas sehr gut in einander (G. & V. 1877, S. 68—88).

Was Rovers, Scholten und Mensinga gegen Loman anführten zur Aufhellung dessen, was Flavius Josephus von Jesus gesagt und verschwiegen haben soll, wurde bereits früher (Jahrg. 1883, S. 607—9, 618) berichtet. Hatte C. P. Tiele behauptet, Jesus sei durch die Predigt Johannes d. T. zum Bewusstsein seines Berufs gebracht worden, so bestritt v. H. diese Meinung (W. in L. 1859, S. 639—44). J. Hooykaas Herderschee zeigte sich in seinem „Jesus von Johannes getauft“ (N. & O. 1862, S. 273—95) geneigter, die Resultate der historischen Kritik dankbar zu gebrauchen. J. T. Bergman suchte den Bericht von „Jesu Versuchung in der Wüste“ als eine sinnbildliche Darstellung innerer Geistes- und Gemüthskämpfe Jesu zu erklären, als er sich in der Wüste auf seinen wichtigen Lebensberuf vorbereitete (G. B. 1869, S. 383—409). Joel hatte diese Erzählung bereits früher mit der Entwicklung des Messiasbewusstseins Jesu in Verbindung gebracht und damit erklärt (N. & O. 1864, V, S. 223—41).

wie später L. S. P. Meyboom: „Räthselhafte Berichte aus dem Alten und Neuen Testament“ (1870, S. 152—183) und vor allem, obwohl auf völlig eigenartige Weise, A. H. Blom in „Die synoptischen Berichte von der Taufe Jesu im Jordan und von seiner Versuchung in der Wüste“ (1867). Diese Schrift, mit grosser Beistimmung besprochen von Berlage (Theol. Zeitschr. 1867, S. 601—9), von Knappert (V. L. 1868, III, S. 42—46) und von van Bell (Zeitsp. 1867, III, S. 191 ff.) enthält zwei herrliche Proben der Exegese und Kritik. Nach der ältesten Ueberlieferung, glaubt Blom schliessen zu dürfen, ist Jesus von Johannes getauft und hat er damals in einer Vision gesehen und gehört, was auch wirklich stattfand, dass der Geist Gottes auf ihn herniederkam und Gott ihn feierlich zum Messias erklärte. Doch Jesus war kein Visionär und aus diesem Grunde muss die Richtigkeit dieser alten, bei Markus bewahrten Ueberlieferung aufgegeben werden, wie die unhaltbare Meinung, dass Jesus bei Gelegenheit der Taufe zum klaren Bewusstsein seiner Berufung gekommen sei und von dem Augenblick an sich der hohen Sache geweiht habe. Auch für Jesus soll die Taufe durch Johannes nichts Anderes gewesen sein, als für Alle, welche sie empfangen, ein Unterpfand der vergebenden Liebe Gottes. Gleichwie in den hierauf bezüglichen Berichten der Synoptiker, so spiegelt sich auch in denen über Jesu Versuchung das Bild des wahren Messias ab, wie die ersten Christen es sich bildeten. Ueber ihre Vorstellungen verbreiten sie bei sorgfältiger Zergliederung nicht wenig Licht, aber einen historischen Kern, wie viele darin suchen, enthalten sie nicht.

Im Hinblick auf Jesu Predigt schrieb M. A. Jentink seinen: „Rabbi, die beachtenswerthe Beziehung auf die Gemeinschaft, in welcher Jesus verkehrte“ (1859). Diese populär-wissenschaftliche Untersuchung, von Harting gelobt (N. J. B. 1860, S. 178—180) und von Kuenen ausführlich besprochen (G. B. 1860, S. 574—89), handelt zuerst vom Namen und von der Würde des Rabbi im Allgemeinen, hernach von Jesus als Rabbi. Als ergänzender Beitrag mag hier zugleich erwähnt werden, was der Verf. später zur Er-

klärung von ἀνάδειξις, Luk. 1, 80, bemerkte, was nach ihm bezeichnet: Anstellung, nämlich zum Rabbi (N. J. B. 1861, S. 40—49). Als Versuche zur Wiedergabe einzelner Hauptpunkte aus der Predigt Jesu in populärer Form verdienen u. A. Erwähnung D. C. de Haas: „Das Evangelium von Jesus in den Hauptzügen dargestellt“ (1869) und H. Oort: „Zwölf Wundersprüche von Jesus“ (1870). In wissenschaftlicher Rücksicht bedeutender sind die Dissertationen, worin B. Th. W. van Hasselt, J. Riet, J. Rutgers, J. W. Liefstinck und J. Herman de Ridder einige Theile der Lehre Jesu nach den Evangelien erklärt haben. Van Hasselt schrieb über „Das Verhältniss Jesu zum mosaischen Gesetz nach den Synoptikern“ (1863). Eine sorgfältige exegetische Untersuchung der in Betracht kommenden Stellen brachte ihn, nachdem er auch mit den Ansichten Anderer sich auseinandergesetzt hatte, zu dem Resultat: Jesus habe an dem mosaischen Gesetz Kritik geübt nach Maassgabe grosser Prinzipien, welche darin zusammenlaufen: „Thun nach dem Willen Gottes“, wie er diesen Willen in seinem Gewissen kennen gelernt hat. Die Entwicklung und Uebung des Gesetzes, welche die Propheten sich hatten angelegen sein lassen, wollte er zur Vollendung bringen. Dies Resultat der exegetischen Untersuchung wird bestätigt durch das Verhältniss des Judenchristenthums und des Paulinismus zum mosaischen Gesetz. Nächst dieser Untersuchung von van Hasselt mag die Arbeit von Joh. Dyserinck genannt werden zur Beantwortung der Frage: „Welche Vorstellung hatte Jesus über den Werth des Mosaismus für das Gottesreich? Biblisch-theologische Untersuchung nach den synoptischen Evangelien“ (G. B. 1866, S. 1—71) und von J. van Loenen über: „Das Verhältniss Jesu zum A. T. nach den vier Evangelien“ (G. & V. 1879, S. 229—99). Letzterer betrachtete den Bericht bei den Synoptikern und denjenigen bei Johannes für sich, um nach Vergleichung des Unterschiedes und der Uebereinstimmung sich der gefundenen Uebereinstimmung betreffs des Inhaltes, unbeschadet einiger Verschiedenheit in der Form zu erfreuen.

Riet stellte eine Untersuchung an über „die Lehre Jesu von der *ζωὴ αἰώνιος* nach den vier Evangelien“ (1864), jedoch in der Weise, dass er zuerst jeden Evangelisten einzeln ins Auge fasste, was Jesus lehrt über das Wesen des ewigen Lebens, die Bedingungen, welche man erfüllen muss, um in dasselbe einzugehen, und die Zeit, wann es eintritt. Danach sucht er Licht zu verbreiten über den Ursprung des Unterschiedes, welcher zwischen den Synoptikern und dem vierten Evangelisten wahrgenommen wird, um endlich zu bestimmen, was wahrscheinlich Jesu eigne Lehre war.

Rutgers schrieb über „Die Idee des Reiches Gottes nach Jesus bei den Synoptikern“ (1869) und suchte den Ursprung des Eigenartigen in Jesu Auffassung in seiner eigenartigen Auffassung Gottes als des Vaters im Himmel. Er untersuchte, was Israel über das Königreich Gottes dachte und erwartete, wie Jesus sich zu den älteren Meinungen und Idealen stellte, was er in dieser Beziehung lehrte und hoffte, zumal im Hinblick auf Andere als auf sich selbst.

Lieftinck skizzirte die von ihm gefundenen „Anthropologischen Grundsätze Jesu, nach den Synoptikern“ (1873). Er betrachtete nach einander die Vorstellungen Jesu vom Menschen im Allgemeinen, von der Sünde und von der Wirksamkeit Gottes in Beziehung zur menschlichen Sittlichkeit und Sünde.

Herman de Ridder lieferte einen „Beitrag zur Kenntniss des ältesten Christenthums“ (1882) nach Anleitung der darauf bezüglichen Aeusserungen von Ed. v. Hartmann in „Das religiöse Bewusstsein der Menschheit“. Er untersuchte nur drei Punkte und gab eine mit Gründen gestützte verneinende Antwort auf die Fragen: 1) ist es wahr, dass die Aussicht auf Lohn stets „unbefangen als Beweggrund der Gerechtigkeit“ hingestellt wird? 2) besteht die Gerechtigkeit in der ältesten evangelischen Predigt wirklich allein in der Erfüllung des ganzen mosaischen Gesetzes? 3) war das älteste Christenthum in der That nur national-jüdisch im strengsten Sinne des Worts? Ueber die Licht- und Schattenseiten dieser apologetisch-polemischen Verhand-

lung sprach ich im „Beiblatt der Reform“ (1883, S. 30—32); nachher J. van Loenen (G. & V. 1883, S. 504—15); J. van den Bergh (Zeitsp. 1883, I, S. 113ff.) und H. P. Berlage (Th. Z. 1884, S. 94—106).

Nicht ohne Bedeutung für die wissenschaftliche Untersuchung nach dem Inhalt der Predigt Jesu ist der Streit der vor einigen Jahren zwischen Prof. Oort und Israël entbrannte aus Anlass einer einfachen Beischrift zu einer Abbildung des Wochenblatts „Der eigene Herd“ (1880). Oort hatte sich bei dieser Gelegenheit erlaubt, über den „schädlichen“ Einfluss des Talmud auf das sittliche Leben zu sprechen. Ueberdies hatte er sich nach dem Urtheil des Rabbi T. Tal nicht ehrerbietig genug über das achtbare „Gesetzbuch mit Pandekten“ ausgesprochen, in dem man natürlich keine Poesie suchen darf, das aber nichtsdestoweniger „der Brunnen von Israels Geistesleben, von seinem sittlichen Leben“ ist. Tal tadelte den Professor in einer bitteren Kritik wegen seiner Beischrift: „Prof. Oort und der Talmud“ (1880). Er sprach ihm das Recht ab, über den Talmud zu urtheilen, pries den günstigen Einfluss des Talmud auf das sittliche Leben und wies u. A. nach, dass alle Gleichnisse des N. T. dieser Quelle entlehnt seien. Oort vertheidigte sich gegen den Vorwurf der Verleumdung und der Unkunde (Gids 1880, II, S. 175—82). Er erklärte, wohl zu wissen, dass ein grosser Theil dessen, was in den ersten drei Evangelien Jesu zugeschrieben wird, im Talmud zu finden ist, aber nicht alles. „Gerade das Charakteristische steht nicht darin, wird wenigstens verdrängt und entkräftet durch alles, was damit in Streit ist.“ Um ein Beispiel zu geben, wies er hin auf die ideale Sittenlehre Matth. 5, welche im Talmud eine fremde Figur bilden würde.

Rabbi Tal antwortete mit: „Ein Blick in Talmud und Evangelium, zugleich mein letztes Wort an Prof. Oort in dieser Sache“ (1881). Er hielt seine Beschuldigungen aufrecht und lieferte einen fortgehenden Commentar zu Matth. 5. zu beweisen, dass Talmud und Evangelium Eins seien. Kein Wink, keine Vorschrift von einigem Werthe im Evangelium, wovon man nicht den Inhalt, häufig

sogar in gleichlautenden Worten, im Talmud antrifft. Die Menge der Beweise schien überwältigend und blendete sogar Prof. J. J. P. Valeton jr., welcher, obwohl er sich einen unbefugten Beurtheiler nannte, doch Oort in mancher Hinsicht als geschlagen betrachtete, freilich nicht in allen Theilen. Tal sollte bewiesen haben, dass sowohl für den Talmud als für das Evangelium das A. T. die Quelle sei, nicht aber, dass die ganze ideale Sittenlehre von Matth. 5 im Talmud angetroffen werde, wie merkwürdig auch viele der beigebrachten Parallelen sein mögen (Gids 1881, II, S. 564—71). Nicht so günstig urtheilte Dr. B. Tideman über Tal's Schrift. Er vermisste darin die nöthige Kenntniss, sowohl des Evangeliums als der Kritik und Erklärung der Evangelien. Tal spräche offenbar von diesen Dingen als Nicht-Sachkundiger, und der Vorzug seines Werkes soll nur in einer ungeordneten Blumenlese aus der Talmudischen Literatur bestehen (B. M. Th. 1881, II, S. 113—124). Oort selbst betrachtete sich durchaus nicht als überwunden. Er schrieb ein paar Seiten in die Theol. Zeitschr. 1881, S. 583f. und ein besonderes Werk: „Evangelium und Talmud, aus dem Gesichtspunkt der Sittlichkeit verglichen“ (1881). Ohne seinem Gegner Schritt für Schritt zu folgen, beschränkte er sich auf eine ausführliche und interessante Vertheidigung dieser Hauptstellung: „Die Sittlichkeit des Evangeliums steht in manchen Punkten derjenigen des Talmud geradezu entgegen. Nicht nur ist jene viel reiner und erhabener, sondern sie haben einen so verschiedenen Charakter, dass man sich von der andern ganz losmachen muss, um die Fähigkeit zu haben, die Absichten Jesu zu verstehen und zu verfolgen.“ Er skizzirte dazu die sittlichen Grundsätze Jesu, wies darauf hin, wie man Talmud und Evangelium nicht vergleichen müsse, zeichnete die Hauptgrundsätze der Talmudischen Sittenlehre und ihre Folgen für die Sittlichkeit, um zum Schluss bei dem Abgrund zwischen Jesus und dem Judenthum still zu stehen.

Ohne sich in den Streit von Oort und Tal zu mischen, aber doch wohl aus Anlass desselben, besorgte S. J. Moscoviter eine neue, zum Theil umgearbeitete und vermehrte

Ausgabe von einer Anzahl von Zeitschriftenartikeln, „Morgenröthe“ (1858—59) zum Zeugniß, dass die Neu-Testamentlichen Aussprüche, Vorschriften, Ermahnungen, Sprüche, Gleichnisse und sittliche Lebensregeln, soweit sie sich nicht in den blauen Aether verlieren, sondern für den Menschen erreichbar, praktisch, zu greifen, und in Folge dessen zu gebrauchen sind, auf Neuheit, auf Ursprünglichkeit, auf übernatürliche Inspiration keinen Anspruch machen können, weil sie alle, selbst mit ihren Abweichungen und Gegensätzen, dem jüdischen Volk zu jener Zeit bekannt waren. „Das Neue Testament und der Talmud“ ist der Titel des Werkes, das 1882 in Lieferungen zu erscheinen begann und nach einer breiten Einleitung einfach Aussprüche des N. T. und des Talmud nacheinander abdruckt, damit sie selbst von Uebereinstimmung und von Unterschied zeugen.

Im näheren Zusammenhang mit der Predigt Jesu steht die Frage nach seiner Wiederkunft in Herrlichkeit. Hat er selbst schon damals sie erwartet? Matthies urtheilte, dass die historische Untersuchung die Sache unsicher lasse (N. & O. 1867, S. 513—27) und van Anrooy suchte deutlich zu machen, dass eine bejahende Antwort ziemlich unschuldig sein würde (ebda. 1868, S. 138ff.).

Eine andere Frage ist: was bedeutet der Ausdruck „Menschensohn“ in Jesu Mund? Prof. J. Tideman hielt eine neue Untersuchung nach den Studien von C. W. van der Pot (W. in L. 1846) und F. Chr. Baur (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1860) nicht für überflüssig und kam zu dem Resultat: „Der Herr nannte sich den Sohn des Menschen, um sich darzuthun als den Sohn des Menschen, welchen man nach der Prophetie erwartete, als den menschlichen Christus, von welchem die Prophetie weissagte“ (W. in L. 1862, S. 558—85). Dagegen bezeugte Dr. C. E. B. Uloth, dass der Ausdruck „Sohn des Menschen“ weder die Bedeutung von „Messias“ habe, noch mit dieser Vorstellung irgend etwas zu thun habe (G. B. 1862, S. 467—78). Nach ihm, nicht gegen ihn vertheidigte E. die Meinung, dass „Sohn des Menschen“ überall bezeichne „Mensch κατ' ἐξοχὴν“, worin die Absicht sich verberge, Jesus als den Messias kenntlich

zu machen (ebda. 1863, S. 177—86). Eine ganz neue Erklärung empfahl Prof. Hoekstra in „Die Benennung „Menschensohn“ (1866). Mit dem Ausdruck soll die Gottesgemeinde gemeint sein, sei es als ganze, sei es eines oder mehrere ihrer Glieder. Beifall fand diese Auffassung bei L. S. P. Meyboom: „Der Sohn des Menschen auf den Wolken“ (Räths. Berichte 1870, S. 212—239), doch im Uebrigen nur Bestreitung. Man sehe van Bell (Zeitsp. 1867, II, S. 191f.) und den Anonymus (G. B. 1866, S. 1017—18). D. H. H. Tyssen wollte deutlich machen, dass die Juden in Jesu Tagen den Messias nicht „Sohn des Menschen“ nannten, dass Jesus sich als Messias wahrscheinlich so nannte in Rücksicht auf Dan. 7, 13 und dass er diesen Namen niemals brauchte, als wenn er von sich selbst als Messias sprach (G. & V. 1868, S. 1—22). Dr. H. N. van Teutem beruhigte sich gerne bei dieser Auffassung und fügte hinzu, dass Jesus sich mit Vorliebe so nenne, um auf seine Person und sein Werk das rechte Licht fallen zu lassen (ebda. S. 301—329).

W. van Lingen machte in seiner Dissertation „Das Gebet des Herrn“ (1874) einen Versuch, das Evangelium Jesu kennen zu lehren, da an eine Beschreibung seines Lebens noch nicht gedacht werden könne. Sein „tüchtiger und klarer“ Beitrag zur Kenntniss des ursprünglichen Christenthums gab Dr. B. Tideman Anlass, das „Vater Unser“ einmal ausdrücklich als eine Urkunde der Religion Jesu zu betrachten (B. M. Th. 1875, II, S. 95—117). Dabei sei auch „eines Wortes über den Gebrauch des Unser Vater“ von Prof. Doedes gedacht (St. f. W. u. F. 1878, S. 461—69).

M. Buijs hatte bereits früher den Bericht von der Auf-erweckung des Jünglings zu Nain, Luk. 7, 11—17, hingestellt als einen Beitrag zur Kenntniss von Jesu Geist und Wirk-samkeit (N. & O. 1865, S. 348—57), während R. J. Jungius eine Studie gab über „den Teufel und die unreinen Geister“, insbesondere über das, was von ihnen im N. T. vorkommt (ebda. 18—41). Hoekstra besprach „die Jesu zugeschrie-benen Heilungen von Besessenen“, und suchte nachzuweisen, dass wenn nicht alle, so doch die meisten ausführlichen Er-zählungen dieses Inhalts die Tendenz haben, die Evangeli-

sation der Heiden ohne Durchgang durchs Judenthum durch Aussprüche Jesu selbst, oder durch Thatsachen aus seinem Leben zu rechtfertigen, und dass sie deshalb aus dem katholisirenden Streben der Synoptiker erklärt werden müssen (G. B. 1866, S. 801—37). Ganz unabhängig von Hoekstra war Hooykaas zu einem ähnlichen Resultat gekommen. In seiner „Teufelbeschwörung oder Heidenbekehrung“ (N. & O. 1867, S. 12—38, 53—93) entwickelte er die Gedanken: an vielen Stellen der Evangelien ist Teufelbeschwörung oder Heilung von Besessenen nur ein anderes Wort für Heidenbekehrung; die Evangelisten schildern uns, obschon unbewusst, in diesen Erzählungen den Kampf zwischen Paulinismus und Judenthenthum, folglich Vorgänge aus der apostolischen Zeit.

B. J. Riedel bezeugte, dass die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus nicht erdichtet sei (W. in L. 1867, S. 161—83) und Dr. S. K. Thoden van Velzen schrieb ein Buch über „Die Verklärung Jesu auf dem Berg“ (1864) als einen, dem gläubigen Publikum dargebotenen Versuch, den Bericht der Evangelisten als treue Beschreibung einer wichtigen Thatsache aus dem Leben des Erlösers zu vertheidigen. Nur im Vorbeigehen konnte er sich noch auseinandersetzen mit der grade erschienenen typischen Erklärung „der Erzählung von der Verklärung auf dem Berg“ von Hoekstra, für welchen Moses und Elias blosse Zeugen Christi waren, welcher am Ende allein gehört werden musste, weil das Evangelium das Ende des Gesetzes ist (G. B. 1863, S. 449—500). Wollte Hoekstra in dem Bericht Matth. 17 (Mark. 9, Luk. 9) eine symbolische Schilderung von dem Schluss einer heiligen, entscheidenden Woche im Leben Jesu erkennen, wo er zur vollen Sicherheit gekommen war, dass er leiden und sterben müsse, so konnte M. A. Perk sich mit dieser Auffassung nicht einverstanden erklären, und ebensowenig mit einer buchstäblichen oder natürlichen Erklärung. Er sah hier weder einen Traum, noch eine Vision, weder eine Gesichtstäuschung, noch einen Mythos, sondern eine sinnbildliche Darstellung der Messias Herrlichkeit Jesu, eine Herrlichkeit, welche seinen Jüngern offenbart ward, als

er, geführt von Moses und Elias, d. h. dem Gesetz und den Propheten, dem Repräsentanten der strengen Pflicht und der religiösen Inspiration, sich bereit machte, den Märtyrertod zu erleiden, um unter den Menschen das Reich des Lichtes, der Liebe und des Lebens zu stiften (N. & O. 1864, V. S. 167—181). Später hat L. S. P. Meyboom nochmals nachgewiesen, dass die Erzählung „Die Verherrlichung Jesu auf dem Berg“ keinen historischen Charakter trägt und eine Offenbarung Gottes an die Jünger enthält, dass sie nämlich fortan allein auf Jesus hören sollen und nicht mehr auf Moses und die Propheten (Räths. Ber. S. 184—211).

A. Jentink vertiefte sich in die „Bedeutung des Einzugs Jesu und seiner Reinigung des Tempels zu Jerusalem“ (B. M. Th. 1877, II, S. 319—31) und darauf in die „Folgen der Tempelreinigung“ (ebda. 1878, I, S. 346—59). J. E. Moltzer antwortete auf die Frage: „Warum hat Judas Ischarioth Jesum verrathen?“ nicht aus Rachsucht, nicht aus Geldgier, nicht, weil er einen durch und durch falschen Charakter hatte, sondern weil er, voll irdischer Erwartungen, ein Schwärmer war, welcher nicht wusste, was er that, noch auf die Mittel schaute, welche er wählte, um sein Ziel zu erreichen (N. & O. 1868, S. 407—434). Dass „das falsche Zeugniß“ in der Leidensgeschichte diesen Namen mit Recht trage, obgleich seine Beschuldigungen nicht ganz grundlos waren, bezeugte A. Scholte (G. & V. 1879, S. 351—75) und A. Jentink, dass Jesu kurzes Kreuzesleiden dem Trinken des kalten „Essig und Wasser“ nach soviel vorangegangenen Leiden zugeschrieben werden müsse (G. B. 1869, S. 410—29). Prof. Prins theilte etwas mit über das Kreuztragen bei den Römern (ebda. 1859, S. 676—79) und N. J. Krom antwortete im Gegensatz zu Aberle-Stemler zustimmend auf die Frage: „Kann, auch nach den Synoptikern, der Sterbetag Jesu nicht der erste Tag der ungesäuerten Brode gewesen sein?“ (ebda. 1864, S. 492—99). Dr. J. C. Heldring beschrieb „den 10—15. Nisan im Jahre der Erlösung“ (St. f. W. u. F. 1874, S. 257—306). B. Tideman verweilte bei der bereits 1859 entwickelten Meinung Moscoviter's (Morgenröthe S. 403—410), dass weder das Volk,

noch die rechtmässige Obrigkeit von „der Verurtheilung Jesu“ etwas gewusst habe, dieselbe vielmehr das Werk einer Minderheit, einer Partei gewesen sei, welche sich durch blinden Eifer leiten liess und ihrem Hass alle Gerechtigkeit und Ruhe zum Opfer brachte. Der Mittheilung dieser merkwürdigen Behauptungen eines Israeliten fügte Tideman einige Bemerkungen zur Widerlegung bei (Theol. Zeitschr. 1871, S. 57—66).

J. W. Straatman war in seinen „Skizzen aus der Kirchengeschichte des 2. Jahrh.“ (ebda. 1880, S. 330—36) noch einen Schritt weiter gegangen als Moscoviter und hatte die völlige Unschuld der Juden an Jesu Tod vertheidigt. Jesus sollte von den Römern ergriffen, verhört, verurtheilt und zum Tode geführt sein, sogar gegen den Willen der Juden, weil er, nachdem er am 14. Nisan mit seinen Jüngern das Passahmahl gegessen, am 15. von Gethsemane zur Tempelreinigung gekommen war und einen Versuch gemacht hatte, sich als Messias aufzuwerfen, was die Römer mit Gewalt hinderten und worauf sie ihn sofort kreuzigten. Die Juden konnten am 15. keinen Antheil daran haben, weil dieser Tag der grosse Sabbat κατ' ἐξοχήν war und sie dann selbst die Vollziehung der Todesstrafe nur mit neidischen Augen ansehen konnten. Auf der andern Seite steht es nach der ältesten Ueberlieferung fest, dass Jesus am 15. und nicht am 14. Nisan gestorben ist, wie dogmatisches Interesse später behauptete. Kirchliche Politik bewog die Christen des 2. Jahrh., die Schuld von den Römern auf die unschuldigen, aber damals, nicht früher, gehassten Juden zu übertragen.

Dr. Rovers bestritt „Straatman's jüngste Hypothese“ (B. M. Th. 1880, I, S. 123—134). Er wies hin auf ihre Unwahrscheinlichkeit und auf die Thatsache, dass Jesus nach Matth. 27, 62 und Parall. nicht den 14. Nisan gestorben ist, in Uebereinstimmung mit Johannes und abweichend von der älteren synoptischen Tradition, welche den 15. als Sterbetag Jesu nennt; παρασκευῇ habe Beziehung auf die Vorbereitung des Sabbat; an der Verurtheilung Jesu mochten die Juden am 15. wohl theilnehmen, denn das war weder am Fest der ungesäuerten Brote, noch im Allgemeinen am Sabbat unerlaubt.

Mehr als ein anderer Theil des Lebens Jesu haben die evangelischen Berichte über seine Auferstehung von den Todten während des letzten Vierteljahrhunderts in den Niederlanden das Interesse gefesselt. Sie führten Schreiber und Leser auch sofort in den Mittelpunkt der grossen Fragen nach dem Recht und den Grenzen der historischen Kritik und dem Werth oder Unwerth des Supranaturalismus.

Busken Huet in seinen „Briefen über die Bibel“ (1859), A. D. Loman in einem Aufsehen erregenden Artikel der „Gids“ (April 1881) „Die Auferstehung Jesu“, Andere bei anderen Gelegenheiten, nicht wenige in Predigten und Vorträgen, hatten verneint, dass Jesus von den Todten auferstanden sei, auch auf Grund der Unsicherheit und des gegenseitigen Widerspruchs der darauf bezüglichen N. T.lichen Berichte. Da trat der Prof. J. J. Prins mit einem Buche auf, bestimmt, von der Haager Gesellschaft mit Gold gekrönt zu werden, aber wegen der Noth der Zeiten unmittelbar nach der Vollendung ausgegeben. Den Geist dieses „Die Realität der Auferstehung des Herrn von den Todten, kritisch untersucht, historisch gewürdigt und dogmatisch beurtheilt“ (1861) betitelten Werkes lernt man sofort kennen aus dem von Hase entlehnten Motto: „Das Christenthum, nicht seinem Wesen nach, als die vollkommene und an sich wahre Religion, aber seiner Erscheinung nach, ruht auf der Auferstehung.“ Das Ganze ist in drei Theile getheilt, von welchen der erste einer Untersuchung der Realität der Auferstehung des Herrn von den Todten auf Grund der Zeugnisse des N. T. gewidmet ist. Erst werden die Zeugnisse nacheinander sachkundig besprochen und danach abgewogen, sowohl das Eine als das Andere mit fortwährender Berücksichtigung der Einwendungen von Strauss, Huet, Loman u. A. Das Resultat dieser Untersuchung war: Die Realität der Auferstehung des Herrn von den Todten muss auf Grund der Einhelligkeit der N. T.lichen Zeugnisse, der Erscheinungen des Auferstandenen und des leeren Grabes erkannt und angenommen werden. Im zweiten Theil seines Werkes untersuchte Prins die Bedeutung, welche der Glaube an die Auferstehung Jesu von den Todten für die Apostel

und für die Gründung der christlichen Kirche gehabt hat, und kam zu dem Resultat: Diese Gründung bleibt ein unerklärbares Räthsel, wenn der Auferstehung des Herrn keine historische Realität zuerkannt wird. Im dritten Haupttheil suchte der Verfasser zu bestimmen, welches religiös-dogmatische Interesse mit der fortdauernden Anerkenntniss des besprochenen Ereignisses als historischer Thatsache verbunden ist.

Prof. Tideman schrieb über das Buch seines Collegen Prins „Anmerkungen“, welche von viel Würdigung und Beistimmung zeugten (G. B. 1861, S. 933—50). J. R. Wernink theilte in seiner ausführlichen Beurtheilung, welche die Tendenz und das oben angeführte Resultat der gelehrten Untersuchung willkommen hiess, manche Bedenken gegen Einzelheiten mit (ebda. 1862, S. 206—50). C. H. van Herwerden bezeugte gleichfalls seine freudige Zustimmung zu dem von Prins gewonnenen Resultat, indem er nach Anleitung von dessen Buch und den Aeusserungen von Tideman und von Loman nochmals hinwies auf die Realität, die Bedeutung, den dogmatisch-religiösen Werth und die Unentbehrlichkeit der Auferstehung Jesu von den Todten (W. in L. 1862, S. 335—69). Dr. Harting aber hielt sich für verpflichtet, die Fehler aufzuzeigen, an welchen des Professors historische Beweisführung leide. Sein Standpunkt schien ihm unhaltbar und was die Hauptsache betraf, hatte Prins nach Harting nur bewiesen, dass die frühesten Bekenner des Herrn aus für sie hinreichenden Gründen von seiner Auferstehung überzeugt gewesen sein müssen, „Die Auferstehungsfrage“ (N. J. B. 1862, S. 161—213). Schärfer und mehr auf Einzelheiten eingehend war die Kritik, welche J. W. Straatman in einer besonderen Schrift gab: „Die Realität der Auferstehung Jesu von den Todten und ihre Vertheidiger. Eine kritische Untersuchung kritisch untersucht“ (1862). Die kritische Untersuchung des Professors, wird hier behauptet, leidet an Halbheit, da er bei einer Frage, welche er selbst für eine rein historische erklärt, nur zum Theil die historische Kritik erkennen und anwenden wollte, während er offenbar von dem Standpunkt

ausging: „Jesus muss leibhaftig und auf sichtbare Weise auferstanden sein, so dass das Buch eigentlich hätte heissen müssen: Entwicklung der Gründe, welche vom Standpunkt des Glaubens für die Realität der Auferstehung des Herrn sprechen. Weiter sucht Straatman nachzuweisen, dass Prins bei seiner Untersuchung des Werthes und der Beweiskraft der Zeugnisse ohne feste Grundsätze und willkürlich zu Werke gegangen sei und manche exegetisch-kritische Sünde auf sich geladen habe.

Prins war über diese Kritik nicht wenig verstimmt (G. B. 1862, S. 519—25) und musste sich deswegen eine Zurechtweisung gefallen lassen von Loman, welcher an dem Werke von Straatman vieles zu loben fand (ebda. 1863, S. 140—62), aber er entschloss sich doch später, dem Angriff auf seine Untersuchung wenigstens an einem Punkte näher zu prüfen. Dies geschah in einer kleinen Schrift: „Das Zeugniss des Apostels Paulus über die Auferstehung des Herrn von den Todten näher untersucht“ (1863), wobei es vor allem um eine richtige Erklärung von 1 Kor. 15 zu thun war, insonderheit von V. 1—11, betreffs welcher Perikope Straatman die Vermuthung der Unechtheit auszusprechen gewagt hatte. Sein Gegner vertheidigte die Echtheit und hielt am Schluss allein auf Grund des Paulinischen Zeugnisses die Realität der Auferstehung des Herrn von den Todten hinlänglich bewiesen für alle mit Ausnahme derer, welche sie *a priori* aus empirischen Gründen für absolut unmöglich und deshalb auch für das eine Mal für unbeweisbar halten. Gelobt von W. in L. 1865, S. 180—87. und von J. R. Wernink, musste der Verfasser doch von letzterem mehrere Bedenken exegetischer Art hören (G. B. 1863, S. 501—24).

Inzwischen hatte Pfarrer Ludwig C. Lentz zu Amsterdam den bereits genannten Gids-Artikel „Die Auferstehung Jesu“ von Loman in einem offenen Brief bestritten. betitelt: „Die alte Wahrheit wider einen neuen Angriff bezeugt“ (1862), wozu Prins seine Bemerkungen machte (G. B. 1862, S. 306—28). D. S. Gorter behandelte noch einmal „Die Frage der Auferstehung“, aber er vertiefte

sich nicht in die exegetischen Fragen (N. J. B. 1863, S. 248—93). N. J. Krom beschränkte sich ebenfalls auf einen einzelnen Punkt und suchte die Frage zu beantworten: „Kann die Entstehung der christlichen Kirche nicht erklärt werden ohne den Glauben der Jünger an die Auferstehung Jesu?“ (1863). Als sein Büchlein Widerspruch hervorrief (G. B. 1863, S. 784—90), ohne, wie er glaubte, richtig begriffen zu sein, suchte er von neuem seine Ansicht zu vertheidigen, dass die Entstehung der christlichen Kirche nicht aus dem Glauben der Apostel an Jesu Auferstehung, sondern aus ihrem Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn erklärt werden könne und müsse (G. B. 1863, S. 912—38).

J. P. Escher gab „Studien in den Streit unsrer Tage über Jesu wirkliche Auferstehung“ und berief sich zum Beweis für die „Thatsache“ auf den evangelischen und auf den eschatologischen Beweis (W. in L. 1864, S. 517—44). Ein Ungenannter antwortete, mit Keim, verneinend auf die Frage: „Ist die Auferstehungsfrage bereits abgeschlossen?“ (G. B. 1864, S. 563—71), während Joh. Dyserinck mit Beziehung auf die Auferstehung Jesu Christi untersuchte, worauf der Christ nach Paulus seine Hoffnung auf Seligkeit bauen muss? und als Antwort fand: auf den hl. Geist (G. B. 1864, S. 817—66).

Dr. L. S. P. Meyboom schrieb ein Buch über „Den Glauben an Jesu Auferstehung von den Todten“ (1865), worin er, übereinstimmend mit den Grundsätzen der neuen Richtung, den Glauben in seinem Ursprung, seiner Bedeutung, seinem geschichtlichen und dogmatischen Werth bespricht, sowohl zum Nutzen der Gemeinde, welche belehrt zu werden wünschte, als der Freunde, welche von des Verfassers veränderter, jetzt „modern“ gewordener Denkweise Rechenschaft fordern möchten. J. Douwes jr. schrieb „Anmerkungen“ zu diesem Buch, welche von seinem „evangelischen“ Standpunkt aus natürlich nicht sehr zustimmend gehalten waren (W. in L. 1867, S. 321—44). Der Ansicht von Athanase Coquerel fils glaubte Prins noch eine Stimme entlehnen zu können für die bejahende Beantwortung der Frage: „Ist

die Auferstehung des Herrn von den Todten eine Thatsache oder nicht?“ (G. B. 1866, S. 914—21) und J. W. Bakker brachte „Die alte Frage aufs Neue“ zur Sprache nach Anleitung der von Prins und von Meyboom darüber geschriebenen Schriften, von welchen er die Licht- und Schattenseiten und ihre Bedeutung für die grosse besprochene Frage aufzuzeigen suchte (ebda. 1867, S. 815—49). Was in der biblischen Erzählung mehr direkte Beziehung hat auf „das Himmelfahrtsfest“, ward von mir mit einander verglichen und für die Leser von N. & O. (1868, S. 256—79) beleuchtet. In einem andern Kreis erhob W. Francken Bedenken gegen Réville's Besprechung von „*la résurrection de Jésus-Christ*“ (G. & V. 1869, S. 484—508) und suchte J. A. van Tricht nachzuweisen, von wie grossem Werthe „des Paulus Zeugniß von der Auferstehung Jesu“ für die Anerkennung der „Thatsache“ sei gegenüber ihren Bestreitern (ebda. S. 151—170). Später besprach derselbe Autor noch einmal den entscheidenden Werth „des ältesten Zeugnisses von der Auferstehung Jesu“, wie es nämlich in den Hauptbriefen des Paulus vorkommt (ebda. 1877, S. 521—32).

Die synoptische Frage,

in einer vorigen Periode behandelt von Scholten: „Historisch-kritische Einleitung zu den Schriften des N. T.“ (2 A. 1856, S. 1—119) wurde wieder auf die Tagesordnung gestellt durch die Haager Gesellschaft. Sie verlangte 1854 und wiederum 1859 eine Untersuchung über das Verhältniß unsers Matthäus-Evangeliums zu den von Papias und Eusebius genannten *Λόγια*, und eine Angabe der Regeln, nach welchen man die verschiedenen Elemente des Matthäus unterscheiden könne. Dr. A. Réville, damals wälischer Prediger in Rotterdam bewarb sich um den Ehrenpreis und sah seine mit Recht gekrönte, scharfsinnige Arbeit aufgenommen in die Werke der Haager Gesellschaft, IV. Reihe, 3. Theil, 1862 unter dem Titel: „*Etudes critiques sur l'Evangile selon St. Matthieu.*“ Beschäftigte sich der gelehrte Autor auch vorzugsweise mit dem ersten Evangelium, so konnte er doch

von den andern beiden nicht ganz schweigen. Zunächst wies er nach, dass das Matthäus-Evangelium nicht aus lose aneinander gereihten Stücken, sondern in seiner gegenwärtigen Form, auch was die beiden ersten Kapitel anlangt, von Einer Hand herrührt. Es ist kein dogmatisches (Schwegler), noch ein apologetisches (Credner), sondern ein historisches Werk, in welchem eine sichere Zeitrechnung gehandhabt wird. Auch verband der Verfasser mit seinem Hauptzweck den zugleich judenchristlichen und antijüdischen Nebenzweck, die Christen aus den Juden mit der Thatsache zu versöhnen, dass die jüdische Nation nicht an Jesus als den Messias glaubte. Hilgenfeld's Zweitheilung ist nicht haltbar und ebensowenig die kirchliche Ueberlieferung, welche das Buch für geschrieben hält von einem Augenzeugen dessen, was darin berichtet wird. Das Zeugniß des Papias bei Eusebius, dass Matthäus *Λόγια* schrieb, welche Jedes so gut er konnte, *ἱρμήνευσε*, geht auf eine Sammlung von Reden des Herrn und nicht auf eine Beschreibung von Reden und Thaten. Sieben Gruppen dieser *Λόγια* lassen sich in unserm Matthäus-Evangelium nachweisen und sagen uns deutlich, dass diese *Λόγια* eine Hauptquelle unseres Evangelisten waren, welcher jedoch die daraus entlehnten Reden nicht übersetzte, sondern in seiner eignen Form frei wiedergab. Die Echtheit der *Λόγια* trifft kein Zweifel. Sie wurden von dem Zöllner Matthäus ums Jahr 60 geschrieben. Was der erste Evangelist nicht aus dieser Quelle geschöpft hat, kann er nicht aus Lukas, auch nicht aus unserem Markus-Evangelium haben, obgleich es, mit Ausnahme der Geburts- und Auferstehungsberichte, fast ganz dort angetroffen wird. Ebensowenig hat unser Markus dies Gleichlautende aus unserem Matthäus herübergenommen. Beide weisen auf eine gemeinschaftliche Quelle, eine nicht streng chronologische, kurze Schrift im Geiste des Petrus. Man nennt sie füglich Proto-Markus, weil dies Werk in unserem Markus reiner erhalten ist als in unserem Matthäus, und man mag den Verfasser für den durch Papias bei Eusebius erwähnten Markus halten, den *ἐρμηνευτῆς Μάρκου*, welcher aus seinen Erinnerungen *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* schrieb. Ueber-

dies benutzte unser Matthäus die Ueberlieferung. Was er aus der einen und was er aus der anderen dieser drei Quellen: *Λόγια*, Proto-Markus und Ueberlieferung schöpfte, sucht Réville im Einzelnen aufzuzeigen, jedoch mit der Beschränkung, dass die Grenzen nicht immer genau getroffen werden können, und am wenigsten mit Bestimmtheit gesagt werden kann, was der Redaktor noch selbst zu den anderswoher entlehnten Mittheilungen hinzufügte. Er schrieb, wie es scheint, in Palästina oder in unmittelbarer Nähe dieses Landes, vielleicht unter den von Vespasian nach dem oberen Jordan geflüchteten Galiläern, zwischen 80 und 90. Um die Uebersicht der angestellten Untersuchung zu erleichtern, schloss Réville sein Werk mit einer ausführlichen Tabelle, welche unser Matthäus-Evangelium nach den gefundenen Quellen zusammenstellt (S. 262 — 323). Endlich gab er noch einige Bemerkungen 1) über den historischen Charakter des vierten Evangeliums, welchen er festhalten zu können glaubte; 2) über das Markus-Evangelium, welches nach seiner Ansicht zu Rom nach dem Werke des bereits genannten Proto-Markus geschrieben und dem Kap. 16, 9ff. später angefügt ward, während man es gleichfalls später immer näher und näher mit der Person des Petrus in Verbindung zu bringen suchte; 3) über die Zusammenstellung des dritten Evangeliums aus den *Λόγια* und dem Petrinischen Markus-Evangelium, sei es in seiner ursprünglichen, sei es in seiner kanonischen Form — das möge die Kritik näher untersuchen; von unserem Matthäus-Evangelium ist Lukas unabhängig, wie umgekehrt das erste Evangelium vom dritten; 4) über die von Güder in Herzog's Real-Encyklopädie, Artikel Matthäus, entwickelte Ansicht; und 5) über die Fragmente von Papias bei Eusebius, wovon er den griechischen Text und eine französische Uebersetzung gab.

Die Leiter der Haager Gesellschaft fügten in demselben Theil der „Werke“ der Arbeit von Réville noch einen Theil des Werkes seines Mitbewerbers Dr. E. von Muralt in Petersburg bei: „*Traité sur la composition de l'Evangile selon St. Matthieu*“, und zwar den dritten Theil, enthaltend von Muralt's Conclusion, wobei man zum rechten

Verständniss vergleiche, was van Hengel im Namen der Beurtheiler im Vorbericht schrieb. Muralt sah in den *Λόγια* auch nur Reden oder Sprüche, deren Sammlung durch den Apostel Matthäus in unserem Matthäus-Evangelium gebraucht sei und wovon noch fünf Gruppen angegeben werden könnten. Matthäus selbst soll, nach dieser Annahme, seinen Reden Erzählungen beigefügt haben. Ein späterer Bearbeiter ging auf dem Wege fort und brachte mit Hülfe anderer Ueberlieferungen das Evangelium in seine gegenwärtige Form. Ein kurzes Tableau lässt deutlich sehen, was in der zweiten was und in der dritten Periode der Entstehung dieses Bibelbuches zum ursprünglichen *Λόγια*-Kern hinzugefügt ward, soweit man im Stande ist, dies jetzt noch zu erkennen und soweit nicht einige Ueberlieferungen als mehr oder minder zweifelhaft von der *Tradition de faits apostolique* ausgeschieden werden müssen.

Den Untersuchungen von Muralt's, wurde nicht viel Aufmerksamkeit weiter geschenkt, Réville's Werk dagegen mit grosser Zustimmung begrüsst, von Rovers G. B. 1862, S. 620—51, von Stenfert Kroese Zeitsp. 1863, I, S. 3ff., von Matthes N. & O. 1863, S. 188—222, von Stemler G. B. 1862, S. 689—733, 801—844, von von Baumhauer N. J. B. 1863, S. 72—98, 183—207, 294—328, obgleich nicht von allen unbedingt gelobt. Rovers, welcher seine Leser gleichzeitig mit den Untersuchungen von Reuss über den ursprünglichen Zusammenhang der synoptischen Evangelien bekannt machte, hatte z. B. Bedenken gegen Réville's Meinung, dass unser Markus die *Λόγια* nicht benutzt haben sollte und dass unser erster Evangelist auch in der ersten Hälfte seines Werkes chronologisch und nicht pragmatisch zu Werke gegangen sei. Gewichtige Einwendungen brachten Stemler und von Baumhauer zur Sprache. Der erste stellte die Frage: „Ist nun bewiesen, dass unser erstes Evangelium nicht authentisch, nicht vom Apostel Matthäus ist?“ Die weitläufig begründete Antwort lautete verneinend, sowohl im Hinblick auf Réville's Beweisführung aus dem Evangelium selbst, als auf dessen Vergleichung von Papias Bericht mit dem biblischen Buch. Von Baumhauer sucht zu beweisen, dass Réville sich

schon sogleich irrt bei Angabe der Hauptansicht, welche der Evangelist gehabt haben soll und welche wirklich nicht war, zu erzählen, was er von Jesus wusste, sondern Jesus hinzustellen als den Messias, welcher als der grosse Erretter der Leidenden von der Prophetie angekündigt war. Er war weder chronologisch, noch vollständig in seinen Berichten über Jesu Leben, und er wollte es auch nicht sein. In seinem zweiten Artikel über Réville's Buch untersuchte v. B. dessen Meinung über den Gebrauch der *Λόγια* durch Matthäus und fand sie durch eine eingehende Betrachtung von Unterschied und Uebereinstimmung zwischen dem ersten Evangelisten auf der einen, dem zweiten und dritten auf der anderen Seite nicht bestätigt. Zu einem gleichen Resultat kam er im dritten Artikel mit Beziehung auf Réville's Urtheil über den angenommenen Proto-Markus. Hatte Réville also das synoptische Räthsel nicht gelöst, so wusste von Baumhauer sehr gut, dass er in seiner belangreichen Kritik dies ebensowenig gethan habe. Er erklärte jedoch, sich der sogenannten Diegesen-Hypothese, mit der bekannten Ueberlieferungshypothese von Gieseler zur Grundlage und mit ihr vereinigt, zuzuneigen.

Da war Veranlassung, noch Andere zu hören. Das begriff Rovers, als er, trotz seiner Hinneigung zu den Hauptresultaten Réville's, aus der „Revue Germanique et Française“ einen Theil von Michel Nicolas' kritischen Studien über die evangelischen Erzählungen mittheilte, mit Anmerkungen bereichert und mit einer Einleitung versehen, worin er eine historisch-kritische Uebersicht über den Verlauf und den Stand der Frage gab, unter dem Titel: „Die synoptischen Evangelien“ (1863).

Hatte Réville behauptet, dass unser erster Evangelist seine Ausführungen aus dem A. T. einmal aus dem Grundtext und dann wieder aus LXX schöpfte, also Griechisch und Hebräisch verstanden haben müsse und dass er sein Werk griechisch geschrieben habe, so hielt ein anderer R. es nicht für überflüssig, die Aufmerksamkeit auf die weitläufige Begründung zu richten, welche Rudolf Anger der letzteren Versicherung in seinen drei Programmen über diesen Gegen-

stand gegeben habe (G. B. 1864, S. 636—50). Früher hatte Land nach Anleitung von Cureton's syrische Evangelien (1858) das Eine und Andere über das Original des Matthäus gesagt (ebda. 1859, S. 724—57).

Van de Sande Bakhuyzen schrieb einen „Beitrag zur Kenntniss der Zusammenstellung der synoptischen Evangelien“, um zu zeigen, was wir von der Beihülfe der historischen Kritik für das rechte Verständniss der Evangelien zu erwarten haben. An einer Reihe von Beispielen machte er deutlich, wie die Evangelien die Zeitfolge ausser Acht lassen, um das Gleichbedeutende zusammen zu bringen und wie sie verschiedene Berichte mit einander verbinden (G. B. 1864, S. 881—98). Bei einer späteren Gelegenheit berichtete er über „Den Stand der Evangelien-Frage“, vor allem der Synoptiker und entwickelte besonders die Ansichten und Resultate von Holtzmann und von d'Eichthal (ebda. 1865, S. 404—28, 449—92).

Ottema gab „Die Evangelien von Matthäus und Markus in ihrer ursprünglichen Uebereinstimmung hergestellt“ (1865), ein gut gemeinter, aber unbedeutender Versuch, das Räthsel durch Anwendung der Hypothese zu lösen, dass einzelne Blätter aus Irrthum von ihrem Platz fortgenommen und verwechselt seien in den genannten Evangelien.

Stemler vertiefte sich in eine historisch-kritische Untersuchung „des ersten Evangeliums“. Er stellte die Frage auf, ob wir es noch in der ursprünglichen Form haben, und bewies, dass die Einheit des Stils in den beiden Haupttheilen. Reden und Thaten, nicht an zwei Verfasser denken lasse, dass Plan und Eintheilung deutlich hervortreten und ebenso auf einen und denselben Verfasser desselben Werkes hinweisen, wie das Verhältniss von Reden und Thaten zueinander. Sie verrathen dieselbe Zusammenstellung und verrathen offenbar ein und dieselbe Hand (W. in L. 1868, S. 545—64, 817—60). Einige Jahre früher hatte Lambrechts ein „*Specimen exegetico-theologicum quo e sermonis narrationisque diversitate Marcum inter et Lucam hunc illius textu usum esse colligitur*“ (1863) geschrieben und

den Unterschied zwischen dem zweiten und dem dritten Evangelium auf Grund der Markus-Hypothese zu erklären versucht.

Einen werthvollen Beitrag zur Geschichte der Evangelienkritik und zugleich einen Versuch, sie ein Stück weiter zu bringen, gab H. U. Meyboom in seiner Dissertation: „Geschichte und Kritik der Markus-Hypothese“ (1866). Er nahm das Wort Markus-Hypothese im weitesten Sinn und dachte also an die verschiedenen Wege, auf welchen man, zuerst C. H. Weisse, in Markus den Schlüssel zur Erklärung des Ursprungs und des verwandtschaftlichen Verhältnisses der Synoptiker gefunden zu haben glaubte, sei es, indem unser Markus von Matthäus und Lukas gebraucht sei, sei es, indem man unter die Quellen unseres Markus einen Proto-Matthäus aufnahm, sei es, indem man von einem Proto-Markus sprach. Die Vertreter dieser Hypothese in Deutschland, Frankreich und den Niederlanden wurden nacheinander betrachtet, und nach dieser Beschreibung ihrer Geschichte die Bedenken aufgeführt und abgewogen, welche gegen ihre Richtigkeit, theils aus ihrem Charakter, theils aus dem Verhältniss des Markus zu Matthäus und Lukas erwachsen. Meyboom kam zu dem Resultat, dass weder die Kürze, noch die Anschaulichkeit des zweiten Evangeliums für das hohe Alterthum oder für die Herkunft dieser Schrift von einem Augenzeugen spreche. Die Markus-Hypothese findet also in diesen Ausführungen, welche mehrfach zu ihrer Begründung angeführt sind, keine Stimme. Auch erlaubt sie sich ohne genügenden Grund die Unterscheidung zwischen einem Proto-Markus und dem kanonischen Markus. Es ist nicht wahrscheinlich, mindestens unsicher, dass Papias in seinen bekannten Worten an das angenommene Werk des Proto-Markus gedacht hat. Dagegen trägt unser Markus u. A. in seiner mehr entwickelten Christologie und in dem Einfluss, welchen diese offenbar auf die Behandlung des historischen Stoffes ausgeübt hat, die deutlichsten Zeichen eines jüngeren Ursprungs als das erste Evangelium. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass unser Matthäus nicht einzelne Ausdrücke und Sätze enthält, welche höchst wahrscheinlich aus

noch späterer Zeit herrühren. Sie können der ungeschickten Einfügung von Randbemerkungen oder der absichtlichen Zusetzung vermeintlicher Verbesserungen ihren Ursprung verdanken. Das erste Evangelium zeigt deutlich, dass es durch derartige Umarbeitungen und Zusätze die gegenwärtige Form erhalten hat, während das zweite Evangelium sich nicht als die Umarbeitung einer älteren Schrift, sondern als ein einheitliches Werk darthut. Sprache, Stil und Charakter sprechen so deutlich dafür, dass man hier trotz des unächten Schlusses nicht ohne hinlänglichen Beweis von Interpolation reden mag. Nichts hindert uns daran, nach Verwerfung der Markus-Hypothese in ihren verschiedenen Formen die Lösung der synoptischen Frage in der Annahme eines vorkanonischen Matthäus-Evangeliums zu suchen, das Markus und Lukas, jeder auf seine Weise, neben anderen Quellen, unter welchen für Markus auch unser Lukas-Evangelium, gebraucht haben.

Ungeachtet der Gunst, welche damals die Markus-Hypothese in den Niederlanden wie auswärts genoss, ward Meyboom's „Geschichte und Kritik“, welche nicht mehr und nicht weniger als ihre völlige Verurtheilung beabsichtigte, mit Beifall aufgenommen von de Vries van Heyst (V. L. 1867, III, S. 276—89), J. H. A. Michelsen (Theol. Zeitschr. 1867, S. 362—70). Letzterer konnte ihm jedoch schwer vergeben, dass er sich zu einer Vertheidigung der unhaltbaren Hypothese-Griesbach habe verleiten lassen. Er habe bei seiner vortrefflichen negativen Kritik bleiben und nicht voreilig schliessen sollen, dass auch alle künftige Formen der Markus-Hypothese unmöglich seien. Er selbst hatte grade eine neue unter der Presse und theilte bei dieser Gelegenheit (S. 366—69) die Geburtsgeschichte seiner Hypothese mit.

Michelsen war mit Stemler überzeugt, dass die Logia des Papias nichts anderes als eine hebräische Uebersetzung des Matthäus und sein Markus unser Markus-Evangelium war. Das Zeugniß des Papias kann ihm also nichts nützen, doch wollte er das Wort „Logia“ beibehalten, und damit die alte Sammlung von Reden, Sprüchen und Gleichnissen Jesu bezeichnen, welche unserem Matthäus-Evangelium zu Grunde liegt und darin am reinsten bewahrt ist. Ueberdies nahm

er einen Proto-Markus an, einen Judenchristen, welcher gegen Ende des J. 66 oder im Anfang des J. 67 ein Evangelium schrieb, kürzer als unser zweites, und die Grundlage desselben. Der kanonische oder Deutero-Markus war ein Christ aus den Juden (kein Judenchrist), welcher seine heftig paulinische Parteischrift ums J. 80 zu Rom verfertigte, indem er mit Hülfe der Logia und der mündlichen Ueberlieferung die von Proto-Markus gegebene Geschichtserzählung vom Leben Jesu völlig umarbeitete. Sowohl Matthäus als Lukas haben ausser dem Spruchbuch den Proto- und den Deutero-Markus gebraucht; Matthäus folgt mehr dem Proto-, Lukas mehr dem Deutero-Markus. Der Proto-Markus ist von unserem Matthäus reiner bewahrt, als durch unseren Markus.

Die Erläuterung dieser Aufstellungen, zugleich die Rechtfertigung seiner Hypothese wollte Michelsen in einem breit angelegten Werke geben: „Das Evangelium von Markus“, wovon jedoch nur „der erste Theil“ (1867) erschienen ist. Dies Stück giebt nach einer kurzen Einleitung und einer sachkundigen Besprechung des Textes des Markus-Evangeliums einen fast vollständigen Commentar über den Inhalt, vornämlich betrachtet nach der Herkunft der verschiedenen Theile. Um mit Sicherheit zu entscheiden, ob unser Markus-Evangelium ursprünglich ist oder nicht, meinte Michelsen, müsse der Vergleichung mit den anderen Evangelien eine Betrachtung dieses Evangeliums für sich und aus sich selbst vorangehen. Er führt die „bisher ganz vernachlässigte“ Aufgabe aus, und betrachtete nacheinander die von Deutero-Markus eingefügten Abschnitte, welche auch bei Matthäus vorkommen, damit aus dem Evangelium selbst erhellen möge, dass es die Umarbeitung eines verlorengegangenen Evangeliums ist; Perikopen, vom kanonischen Markus den Logia entlehnt; Stücke aus unserem Markus, welche Matthäus weglässt; Stücke, welche Deutero-Markus stark erweitert; andere, welche er abkürzt; Perikopen, von Deutero-Markus mit geringen Veränderungen aus Proto-Markus herübergenommen; die Leidens- und Auferstehungsgeschichte; und die eschatologischen Reden, Mark. XIII. Nach dieser Analyse sollten wir im zweiten Theil dieses Werkes eine synthetische Be-

handlung des Stoffes und zum Schluss den griechischen Text des Proto-Markus abgedruckt erhalten. Die Ausgabe konnte jedoch wegen Mangels an Interesse auf Seiten der Käufer nicht stattfinden.

Hielt vielleicht Scholten aller Augen und Hände allzusehr gebunden? Nicht unmöglich. Der Leidener Professor war nicht müßig gewesen seit der letzten Ausgabe seiner historisch-kritischen Einleitung. Der Standpunkt, welchen er unter den Vertretern der Kritik einnahm, war nicht mehr derjenige von 1856. „Das Evangelium nach Johannes“ (1864), worüber später, war erschienen und hatte hinsichtlich der synoptischen Frage das Versprechen gebracht, hier (S. VI und VII der Vorrede) nur eben berührte Behauptungen im Einzelnen näher zu begründen. Als erster Versuch, das gegebene Versprechen zu lösen, erschien 1868 „Das älteste Evangelium“ (deutsch von Dr. E. R. Redepenning bei Friderichs in Elberfeld), bereits auf dem Titel bezeichnet als eine kritische Untersuchung nach der Zusammenstellung, dem ursprünglichen Verhältniss, dem historischen Werth und Ursprung der Evangelien nach Matthäus und Markus. Dies bedeutende Werk hat nach des Verfassers eigener Erklärung im Grunde einen rein philologisch-kritischen Charakter, womit jedoch die historische Absicht verbunden ist, das Bild Jesu so genau als möglich in seinen ursprünglichen Zügen aus dem kritischen Process hervortreten zu lassen. Wieviel Arbeit hervorragende Gelehrte auch bereits gethan hatten, eine vollständige Vergleichung des Textes von Matthäus und Markus im Einzelnen schien immer noch zu fehlen. Der Erfüllung dieser Aufgabe wollte Scholten sich hauptsächlich widmen. Zur Orientirung seiner Leser und zugleich um ihnen zu zeigen, wie er über die Arbeiten seiner Vorgänger denke, schrieb er als Einleitung (S. 1—18) eine historische, wir können wohl sagen, eine historisch-kritische Uebersicht der kritischen Untersuchungen der synoptischen Evangelien. Darauf beginnt die eigentliche Untersuchung. Sie zerfällt in drei Theile. Der erste (S. 19—92) lässt uns verweilen bei der Zusammenstellung des Matthäus, ihn für sich allein betrachtet und mit Rücksicht auf Markus. Die

Reihenfolge der Erzählungen wird sorgfältig untersucht, die Citate aus dem A. T., Erzählungen des Matthäus, welche nach Alt-Testamentlichen Typen und Prophetien gebildet sind, Doubletten im Matthäus-Evangelium, Worte und Ausdrücke, welche die beiden ersten Kapitel des Matthäus unterscheiden und anderswo wiederkehren — theils einfach aufgezählt, theils kurz besprochen oder mit einer besonderen, sei es historischen, sei es kritischen, sei es sprachlichen oder exegetischen Anmerkung versehen. Auf dieselbe Weise werden im zweiten Theil (S. 93—250) die beiden ersten Evangelien im Einzelnen miteinander verglichen, nämlich: Stellen im Matthäus, wo der Redaktor den Text des Markus missverstanden hat; Glossen, im Matthäus-Evangelium zum Text des Markus hinzugefügt; Beispiele von Verbesserung durch Matthäus; eine Anzahl von Eigenheiten in Sprache und Stil, sowohl im Sprechen, als im Schreiben; Perikopen, welche bei Markus, aber nicht bei Matthäus vorkommen; der dogmatische Charakter, durch welchen das Matthäus-Evangelium sich von Markus unterscheidet; spätere Zusätze zum kanonischen Text des Markus; und endlich die Frage: ist die Schrift, welche dem Deutero-Matthäus und dem Deutero-Markus zu Grunde gelegen hat, ursprünglich ein Werk? Im dritten Theil (S. 251—355) werden wiederum auf dieselbe Weise, durch Zusammenstellung und Aufzählung in langen Reihen gewöhnlich kurz erläuterter Einzelheiten der historische Werth und Ursprung der Evangelien nach Markus und Matthäus besprochen. Darauf fügt der Verfasser hinzu: was in unserem Markus-Evangelium historischen Werth hat oder zu haben scheint; was mythische Bestandtheile im Proto-Markus sind; was in unserem Matthäus-Evangelium historischen Werth hat, und was darin unhistorisch ist. Danach bespricht er die Berichte des Papias über die Logia und über Markus; die späteren Zeugnisse über den Bestand und Ursprung der beiden ersten Evangelien, und die Zeit, wann sie geschrieben sind. Zum Schluss wird kurz über die Bedeutung der angestellten Untersuchung für die Kenntniss und Würdigung der christlichen Religion gesprochen.

Das Resultat dieser ausführlichen philologisch-kritischen

Untersuchung, am Ende der einzelnen Abtheilungen vorläufig theilweise zusammengefasst, kommt der von Meyboom mit Nachdruck verworfenen und von Michelsen in Schutz genommenen Markus-Hypothese zu Gute. Sie lässt sich in dieser Form zusammenfassen. Unseren Evangelien nach Matthäus und nach Markus liegt eine ältere Schrift zu Grunde, welche bisweilen von dem ersten, aber meistens von dem zweiten Evangelisten am reinsten bewahrt ist. Diese Schrift, welche man Proto-Markus nennen mag, wird wahrscheinlich erst nach dem Tode der Apostel durch einen christlichen Universalisten im Geiste des Paulus verfasst durch Erweiterung und Umarbeitung einer kurzen Skizze, deren Bestand sich noch durch Zergliederung des Proto-Markus nachweisen lässt. Diese kurze Skizze muss noch bei Lebzeiten des Petrus geschrieben worden sein und war wahrscheinlich das Werk von Johannes Markus, des Neffen des Barnabas, des Hermeneuten des Petrus, mit anderen Worten diejenige Schrift, welche nach den Presbyter Johannes bei Papias herkam von Markus, dem Dolmetscher des Petrus.

Der Schreiber unseres Matthäus-Evangeliums, welchen man Trito-Matthäus nennen mag, benutzte wenigstens vier Quellen: 1) den bereits genannten Proto-Markus; 2) eine hebräisch geschriebene Sammlung von Sprüchen und Parabeln Jesu, gesammelt durch Matthäus (Proto-Matthäus), bereits lange vor der Zerstörung Jerusalems im J. 70; auf welche Sammlung der bekannte Bericht des Papias Beziehung hat und woraus fünf Gruppen von Reden in unserem Matthäusevangelium entlehnt sind; 3) eine verlorene Schrift von Deutero-Matthäus, welche die Arbeit des Proto-Markus und des Proto-Matthäus benutzt hat, deren Ordnung unser Lukas folgt, und welche wahrscheinlich erst nach dem Tode der Apostel entstand, wofür u. A. ihr ausgebildeter Dogmatismus spricht; 4) eine Schrift, welcher er eine Anzahl von Stücken entlehnte, die in den Text von Markus eingefügt und noch dem Lukas unbekannt waren. Trito-Matthäus lebte wahrscheinlich schon recht fern von der ältesten historischen Ueberlieferung, in Palästina, wo sein judenchristlich gefärbtes

Werk unter dem Namen des Hebräer-Evangeliums mehr und mehr verbreitet wurde.

Nach Deutero-Matthäus ging unser zweiter Evangelist, welchen man Deutero-Markus nennen mag, an die Arbeit und gab eine Umarbeitung von Proto-Markus, auf welche der Text des Matthäus nicht ohne Einfluss blieb, zum Gebrauch für Heidenchristen, vielleicht zu Rom. Kap. XVI, 9—20 wurden später hinzugefügt.

Was in unseren ersten beiden Evangelien ursprünglich zu der einen und was zu der anderen Quelle, aus welcher die Schreiber schöpften, gehört haben soll und was unsere Evangelisten selbst hinzufügten, glaubte Scholten ziemlich genau nachweisen zu können. Seine gelehrte Arbeit rief viel Bewunderung hervor, obgleich es Anfangs durchaus nicht an Widerspruch fehlte. De Vries van Heyst leitete seine sachkundigen Bemerkungen, welche er einem Berichte über Scholten's Werk hinzufügte, mit der unmittelbar darauf erläuterten Erklärung ein: „des Professors Resultate sind zu anziehend, um annehmbar zu sein“. Die wohlzusammenhängende, chronologische Geschichtserzählung von Jesu Schicksalen und Thaten, worin dem Wunder einen Platz einzuräumen nicht nöthig sein soll, scheint ihm zu schön; die Bestreiter der Markus-Hypothese, wenn auch gewaltig getroffen, waren seiner Ansicht nach nicht auf allen Linien geschlagen (V. L. 1869, III, S. 57—71).

Berlage mochte sich gleichfalls veranlasst fühlen, eine sehr zustimmende Beurtheilung über „Das älteste Evangelium“ zu schreiben, doch konnte er nicht unterlassen, auf verschiedene Bedenken Gewicht zu legen. Gleich Anfangs bedauerte er, dass der Professor uns zu viel den Weg zurückgehen lässt, welchen er selbst gehen musste. Die Beweisführung ist dadurch ermüdend und nicht so kräftig, als sie sein könnte. Gerne giebt er zu, dass, wo Matthäus und Markus einen verschiedenen Text haben, die Priorität in der Regel auf der Seite des Markus ist. Aber er hält es nicht für nöthig, und sogar für bedenklich, dafür Beweise anzuführen, wie nicht wenige in Scholten's Tabellen, welche in dieser Hinsicht nichts zur Sache beitragen. Das geht nicht

an, in allen von Scholten als solche aufgeführten Worten und Ausdrücken Zusätze des Matthäus zu erkennen. Folgendes hat der Professor bewiesen und kann künftig als feststehendes Resultat angesehen werden: 1) der Text des Markus ist durchgehends ursprünglicher als derjenige des Matthäus; 2) beide, Matthäus und Markus, müssen ihre parallelen Bestandtheile einer anderen Schrift entlehnt haben, von welcher meistens Markus, bisweilen Matthäus einen treueren Gebrauch gemacht hat. Aber das 3) Versprechen, dass man durch eine Untersuchung der Zusammenstellung von Proto-Markus, den Weg gewiesen sehe, den ursprünglichen Entwurf von Markus, dem Freunde des Petrus, dessen von Papias Erwähnung geschieht, auf die Spur zu kommen, — können wir nicht für erfüllt halten. In der That, die betreffende Untersuchung kann zu der gewünschten Entdeckung nicht hinführen und damit verfällt bereits die Frage, ob der „ursprüngliche Entwurf“ dem Markus, dem Freunde des Petrus, zugeschrieben werden kann, was überdies an sich schon nicht geringen Bedenken unterliegt (Th. T. 1869, S. 291—333).

Meyboom, dessen Ansicht, dass Markus von Matthäus und Lukas abhängig sei, von Scholten S. 16—18 abgewiesen war, fühlte sich natürlich verpflichtet, das Eine und Andere über das Werk des Leidener Professors zu sagen. Seine Abhandlung: „Ein Plan im Markus-Evangelium“ (Theol. Zeitschr. 1867, S. 651—90), geschrieben nach Anleitung der kurz vorher von Klostermann über unser zweites Evangelium erschienenen Studien hatte gezeigt, wie sehr sein Interesse an der synoptischen Frage haftete. Damals hatte er zu zeigen gesucht, dass es Klostermann sowenig wie Hilgenfeld und Volkmar, welche dasselbe bereits früher versucht hatten, gelungen sei, deutlich zu machen, dass Markus nach einem bestimmten Plane geschrieben habe. Ihr Irrthum besteht in der von ihnen befolgten verkehrten Methode; doch sollte man aus ihrem Vorgang lernen, dass es fruchtlos bleibt, nach einem solchen Plan zu suchen. Nun war es abermal die Methode, welche die Besprechung Meyboom's vorzugsweise heranzog. Er unternahm nicht eine ausführliche Widerlegung der kurz nacheinander erschienenen

Vertheidigungen der Markus-Hypothese durch Michelsen und durch Scholten, sondern widmete nach Anleitung beider Schriften einen merkwürdigen Artikel „der Methode der Evangelienkritik“. Zuerst brach er den Stab über beider Freude, dass ihre Studien so herrliche Früchte versprächen für unsere Kenntniss des Lebens Jesu und damit für die Geschichte des Christenthums. Darauf sucht er nacheinander zu erweisen: 1) wie verkehrt es ist, Hypothesen aufzustellen, um die synoptische Frage Wort für Wort zu lösen. Alles wird dann von dem Kritiker der vorher festgestellten Hypothese geopfert, welche alles erklären muss und ihn der Vorsicht, der Unparteilichkeit, der Mässigung beraubt. Man gehe lieber aus von dem, was sicher, als von dem, was unsicher ist. 2) Es giebt eine kleingeistige und eine grossartige Kritik. Die erste, die allwissende, hat etwas Kindisches. Sie ist die ältere, befolgt von Eichhorn, Wilke, später von Holtzmann, Weizsäcker, Weiss und jetzt wieder von Michelsen und Scholten. Ihr gegenüber steht eine andere, welche allein empfehlenswerth, die Kritik von F. Chr. Baur und D. F. Strauss. 3) Das endlose Stillstehen bei Betrachtung der Einzelheiten lässt das Auge geschlossen für den eigentlichen Charakter der Evangelien, welchen man kennen lernen will. Endlich weist Meyboom noch den Platz auf, welchen Michelsen und Scholten in der Geschichte der Evangelienkritik einnehmen. Beide gehören der Unterabtheilung „Markus-Hypothese“ an. Scholten folgt mehr der in Frankreich betretenen Spur, Michelsen schliesst sich mehr derjenigen Form an, welche die Hypothese in Deutschland angenommen hat (Theol. Zeitschr. 1868, S. 497—523).

Zehn Jahre später hat Knappert fast unverkürzt Partei genommen für Scholten und in einem ausführlichen Aufsatz „Erklärung von Matth. 10, 23“ versucht, nicht blos einen „Beitrag“ zur Kenntniss des ursprünglichen Verhältnisses der synoptischen Evangelien zu liefern, sondern zugleich zu beweisen, dass die Priorität des Markus feststehe. Der Verfasser unseres Matthäus-Evangeliums, so lautet unter anderem sein Resultat, hat unsern Markus gekannt und benutzt, und zwar in verschiedenen Theilen seiner Schrift.

Kap. X, 17—22 und wahrscheinlich auch V. 23 ist unzweifelhaft sicher aus Mark. XIII herübergenommen und steht also historisch jetzt nicht an seinem Platz (Theol. Zeitschr. 1879, S. 577—97).

Inzwischen hatte Scholten selbst seine Untersuchung ruhig fortgesetzt. „Das Paulinische Evangelium“ erschien 1870 und wurde schon auf dem Titel angekündigt als eine kritische Untersuchung des Evangeliums nach Lukas und seines Verhältnisses zu Markus, Matthäus und der Apostelgeschichte. Dies Werk ist in jeder Hinsicht eine würdige Fortsetzung von „Das älteste Evangelium“. Die dort abgebrochene Untersuchung wird hier auf dieselbe Weise fortgeführt, nach derselben Methode. Es trägt einen philologisch-kritischen Charakter. Die Zusammenstellung dessen, was zu einander zu gehören scheint, als einer Quelle angehörig oder sich durch gleiche Kennzeichen unterscheidend; die Aufstellung und kurze Erläuterung des in einer grossen Reihe von Tabellen Zusammengestellten; kurze Schlussresultate aus weitläufigen Erörterungen — bilden auch hier den Hauptinhalt der vorgetragenen kritischen Untersuchung. Eine Einleitung (S. 1—26) skizzirt uns die literarische Geschichte des Evangeliums nach Lukas, von den alten Zeiten bis zur Gegenwart. Nach dieser historisch-kritischen Uebersicht der kritischen Untersuchung der Zusammenstellung und des Ursprungs des dritten Evangeliums, werden in vier Kapiteln nacheinander in der angegebenen Weise gesammelt und besprochen: 1) Perikopen, welche allein Lukas und Markus mit einander gemein haben, 2) Perikopen, welche blos Lukas und Matthäus gemeinsam haben, 3) Perikopen, welche Lukas mit Markus und Matthäus zusammen hat, 4) Perikopen, welche nur bei Lukas vorkommen (S. 27—377). Die ausführliche vergleichende Untersuchung führt zu dem Resultat, das zum Theil schon am Ende des ersten Kapitels aufgestellt wird: Unser Lukas schrieb nach Proto-Markus und nach unserem Matthäus. Er benutzte die Werke beider, aber auch noch andere Schriften, welchen er theils die Veränderung und Vergrösserung einiger Perikopen entlehnte, welche bei Markus und Matthäus vorkommen, theils Erzählungen und

Gleichnisse, welche nur bei ihm gefunden werden. Er verarbeitete den also zusammengebrachten Stoff zu einem Ganzen, wie die darin angetroffene Einheit von Sprachgebrauch und Stil, des logischen Gedankenganges auch zwischen ursprünglich nicht zusammenhängenden Stücken, und der offenbar festgehaltene Plan der Arbeit beweisen. Seine Absicht war, die bereits vorhandenen Evangelien zu verbessern und zu ergänzen; er wollte entschieden Geschichte schreiben, aber er that dies, wie jene Zeit nicht anders konnte, unter bestimmtem lehrhaften Einfluss, und zwar von Paulus. Was nicht Paulinisch war, konnte nach seiner Auffassung auch nicht von Jesus gesagt und gethan oder mit ihm vorgefallen sein. Er wünschte durch sein Werk das Evangelium dem Judenthum, den Neuen Bund dem Alten, den Universalismus dem Judenchristenthum, den Apostolat des Paulus demjenigen der Zwölfe gegenüberzustellen und in ihrer höheren Bedeutung und Würde zu erweisen. Diese Dinge, welche bereits aus dem in den ersten vier Kapiteln Behandelten folgen, hat Scholten im fünften Kapitel (S. 378—480) noch einmal kurz entwickelt, nachdem er erst eine vollständige Uebersicht über das Lukasevangelium und über den ursprünglichen Zusammenhang seiner Theile gegeben hat. Danach sucht er noch die Herkunft dieses biblischen Buches und sein Verhältniss zur Apostelgeschichte ins Licht zu stellen: das Buch kann frühestens zwischen 90 und 100, aber nicht nach 138 geschrieben sein, vielleicht zu Rom, aber nicht von einem Juden und ebensowenig von einem Begleiter des Paulus, welcher hier und dort in der Apostelgeschichte in der ersten Person berichtet. Dem geschichtlichen Werth des Werkes etwas abzubrechen ist leicht. Mit der Apostelgeschichte stimmt es nicht blos in Sprache und Stil, sondern auch in Hinsicht der Lehre überein, weshalb beide Werke mit der bezüglichen alten Ueberlieferung demselben Verfasser zuerkannt werden mögen. Zum Beweis des letztgenannten Punktes, nämlich der Uebereinstimmung beider Werke, erhalten wir eine ausführliche Untersuchung (S. 429—67) nach der Tendenz der Apostelgeschichte. Dies Buch, so lautet das Resultat, hat nicht, wie man vielfach vermuthet, die

Absicht, Paulus und Petrus einander gleichzumachen und damit den Gegensatz der judenchristlichen und der paulinischen Partei aufzuheben, sondern im Gegentheil, wie das dritte Evangelium, den christlichen Universalismus und den Apostolat des Paulus zu verherrlichen und in seiner Vortrefflichkeit über denjenigen der Zwölfe zu setzen.

Einige Jahre später sah Scholten sich veranlasst, auf diese Ausführung zurückzukommen. Eine erneuerte Untersuchung hatte ihn gelehrt, dass der Paulinismus des Verfassers der Apostelgeschichte, obgleich entschieden im Verhältniss zu den älteren Aposteln und der ursprünglichen judenchristlichen Gemeinde, nicht gleich sei demjenigen des dritten Evangelisten. Doch bleibt zwischen beiden Werken manche Uebereinstimmung. Die Auflösung des Räthsels wird in der Entdeckung gefunden, dass der dritte Evangelist in einigen Stücken die Spuren einer späteren Hand zeigt, und dass diese jüngeren Stücke, in welchen gerade die Uebereinstimmung im Sprachgebrauch mit der Apostelgeschichte angetroffen wird, denselben Charakter tragen, welcher den Verfasser des zuletzt genannten Werkes durchgängig von dem Evangelisten unterscheidet; sie können also füglich ihm zugeschrieben werden. Er hat wahrscheinlich das Werk des Evangelisten benutzt, und es durch Zusätze und Aenderungen dem Zwecke dienstbar gemacht, welcher ihm selbst bei Abfassung der Apostelgeschichte vor Augen stand. In diesem Fall ist unser Lukasevangelium eine spätere Ausgabe einer verlorengegangenen ursprünglichen Schrift, welche nicht allein den Judaismus, sondern auch das Judenchristenthum mit seinen gesetzlichen Forderungen bestritt, den Apostolat der Zwölfe gering schätzte und sie unter die Sendboten an die Heiden stellte. Es ward geändert durch den gemässigten Paulinisten, den Verfasser der Apostelgeschichte, welcher den Apostolat der Zwölfe verherrlichte, ihnen den Vorrang vor Paulus zuerkannte und sein Bestes that, den Unterschied zwischen der judenchristlichen Partei und Paulus zu verwischen. In dieser Form wurde es kanonisch. Eine andere Bearbeitung hat es wahrscheinlich von der Hand eines Ultra-Paulinisten erfahren, und in dieser

Form wurde es als Evangelium des Marcion von der Kirche verurtheilt.

Scholten hat diese neuen Ansichten dargelegt in einer selbständig erschienenen kritischen Untersuchung der Frage: „Ist der dritte Evangelist der Verfasser der Apostelgeschichte?“ (1873). In die deutsche Ausgabe des Hauptwerkes (von Redepenning) ist diese Abhandlung aufgenommen und vom Verfasser selbst die dadurch nothwendig gewordenen Veränderungen vorgenommen, weshalb „Das Paulinische Evangelium“, „nach eigenhändiger Uebersetzung des Verfassers aus dem Holländischen übersetzt“ (Elberfeld 1881), in der That eine zweite, verbesserte Auflage des ursprünglichen Werkes heissen mag.

Von dem letzteren gab Steen einen sorgfältigen Bericht (Theol. Zeitschr. 1871, S. 521—47) und Knappert that nach Jahren dasselbe mit Rücksicht auf die zweite oder deutsche Ausgabe des Werkes (ebda. 1882, S. 514—34). Er erklärte sich mit den von Scholten gewonnenen Hauptresultaten einverstanden, während Berlage bei Ankündigung der nachträglichen Abhandlung über das Verhältniss zwischen dem dritten Evangelisten und dem Verfasser der Apostelgeschichte sich vorläufig der Kritik zu enthalten wünschte (ebda. 1874, S. 189—93).

Von conservativer Seite trat Dr. G. J. Vos gegen Scholten's Kritik auf. Er schrieb ein ziemlich weitläufiges Werk, betitelt: „Der Ursprung des christlichen Glaubens. Das dritte Evangelium untersucht“ (1873), in welchem er den Professor nicht so sehr auf streng wissenschaftliche Weise zu bestreiten suchte, als gegenüber der von Leiden her vernommenen Kritik die Glaubwürdigkeit der Thatfachen, richtiger gesagt: der Berichte von den Thatfachen in Schutz zu nehmen, durch welche die christlichen Vorstellungen seiner Ansicht nach getragen werden und woraus sie nach seinem Dafürhalten erwachsen sind. Eine bei Lukas entdeckte logisch-pragmatische Absicht giebt ihm, wie er meint, das Recht, dem dritten Evangelisten einen bestimmten Plan zuzuschreiben, wonach er arbeitete und nacheinander beschrieb: 1) wie Gott zeigte, welche historische Person der

Messias sei, 2) wie Jesus durch Wort und That sein Messiasbewusstsein offenbarte, 3) die Aufnahme, welche Jesus bei seinen Zeitgenossen fand, 4) die sittliche Beschaffenheit dieser Zeitgenossen, 5) wie Jesus, als falscher Messias gekreuzigt, als der wahre Messias verehrt wird. Die ganze Beschreibung bezweckte nicht mehr und nicht weniger als eine dauernde Befestigung des christlichen Glaubens bei sehr vielen. Van Oosterzee rühmte dies Buch als ein wissenschaftliches Werk, das wir schon wegen seines ausgesprochen apologetischen Zweckes mit Interesse und Freude begrüßen müßten (V. K. & Th. 1875, S. 67—69). Aber Meyboom erklärte nicht ohne Grund, dass es eher Empfehlung einer gewissen Glaubenslehre heißen müsse, als Versuch einer kritischen Untersuchung. Er prüfte den von Vos entdeckten Plan des dritten Evangelisten, und kam zu dem Resultat, dass derselbe ebenso abgewiesen werden müsse wie das gleichzeitig von Stewart Vorgebrachte in seiner kritischen Abhandlung: „*The plan of St. Luke's Gospel*“ 1873 (Theol. Zeitschr. 1874, S. 521—38).

Einen werthvollen Beitrag zur weiteren wissenschaftlichen Behandlung der synoptischen Frage lieferte uns Prof. S. Hoekstra in seinen Artikeln über „Die Christologie des kanonischen Markus-Evangeliums, verglichen mit derjenigen der beiden anderen synoptischen Evangelien“ (ebda. 1871, S. 129—76, 313—33, 407—40). In der Hauptsache erklärte Hoekstra seine Uebereinstimmung mit den Resultaten von Scholten. Auch er nahm an, dass unsere beiden ersten Evangelisten auf eine gemeinschaftliche Grundschrift hinweisen und dass dies, möge sie Proto-Markus oder Proto-Matthäus heißen, die älteste schriftliche Quelle der synoptischen Ueberlieferung gewesen ist. Unser zweites Evangelium ist sicher jünger als das erste und vielleicht gar später geschrieben als das dritte, meint H. weiter. In Nichts tritt dies deutlicher zu Tage, als in der verschiedenen Christologie der Evangelien. Was sie in dieser Beziehung miteinander gemein haben, was das eine im Unterschied vom anderen erzählt oder feststellt und was darin älter, was jünger heißen muss, weist Hoekstra mit grosser Sorgfalt im Einzelnen

nach. So findet er das bereits erwähnte Resultat bestätigt und zugleich scheint der Beweis geliefert, dass unser Markus, dessen stark prononcirter Gnosticismus auf seinen späteren Ursprung hinweist, und der sicher nicht vor dem Jahre 100 schrieb, für die Lebensgeschichte Jesu nicht den geringsten Werth hat, „soviel und sowenig als das vierte Evangelium, mit welchem es in Rücksicht auf religiöse Tiefe und Innigkeit selbst von ferne nicht zu vergleichen ist“. Hoekstra hat keinen genügenden Grund gefunden, als älteste Urkunde unseres zweiten Evangeliums einen ursprünglichen Abriss des Lebens Jesu durch Johannes Markus voranzusetzen. Diese Schrift hält er für genügend erklärt durch die Hypothese, dass sie kam nach Matthäus und Lukas. Wenigstens ist ihm nicht sicher, dass unser Markus von der älteren Schrift des Proto-Markus oder des Proto-Matthäus anders Gebrauch gemacht hat, als soweit sie in unseren Matthäus aufgenommen ist. Und die Frage nach der Priorität des Markus oder Lukas hängt nur davon ab, ob von unserem zweiten Evangelium nicht eine frühere Redaction bestanden hat. H. hält dies nicht für wahrscheinlich. Aber dann hat auch Markus nicht wenig, bisweilen ganze Perikopen, aus Lukas entlehnt. Bemerkenswerth ist, was der Professor bei dieser Gelegenheit noch anführt, unter Heranziehung einer später zu gebenden Beweisführung, „dass wir eigentlich gar kein Recht haben, von einer ‚synoptischen Tradition‘ zu reden, da alles für die Ansicht zu sprechen scheint, dass die damit gemeinten Erzählungen, mit Ausschluss etwa einiger bedeutsamer Einzelheiten im Matthäusevangelium, sowie vieler in dieser Schrift vorkommenden Sprüche, Reden und Gleichnisse, zur Kategorie der ‚dichtenden Symbolik‘ oder ‚symbolischen Dichtung‘ gehören“.

Meyboom, der sich bereits um die Geschichte der Markus-Hypothese verdient gemacht hatte, nahm seine Aufgabe als Geschichtsschreiber der Evangelienkritik wieder auf, diesmal als Kritiker sich zufriedenstellend mit der Ueberzeugung, dass auch die Geschichte einer wissenschaftlichen Hypothese in ihrer Entwicklung und ihren Schicksalen von ihrer Entstehung an, zugleich ihr „Gericht“ ist. Sein „Ver-

such einer Geschichte der Logia-Hypothese“ schildert uns den Ursprung dieser Hypothese (Schleiermacher), ihre Aufnahme in der gelehrten Welt, ihre Anwendung auf die Kritik der Synoptiker in Deutschland, die Bestreitung, welche sie seit 1848 fand, ihren Eingang nach Frankreich und den Niederlanden. Mit einer tabellarischen Uebersicht der Versuche, die Logia-Schrift herzustellen, schliesst der Verfasser seine für alle Forscher auf dem Gebiete der Evangelienkritik beachtenswerthe Arbeit (Theol. Zeitschr. 1872, S. 303—24, 361—402, 481—506).

Nicht weniger wichtig sind für diese die „Beiträge zur Kritik der synoptischen Evangelien“ (seit 1867, bisweilen mit grossen Zwischenpausen) von Prof. A. D. Loman in der „Theol. Zeitschr.“, mit dem erst später deutlich ausgesprochenen Zweck, die Ueberzeugung zu bewirken, dass die Lösung des synoptischen Räthsels nicht glücken werde, so lange wir nicht völlig brechen mit der Voraussetzung, als ob der Kern, oder, falls man lieber will, der Hauptstamm der literarischen Formation in historischen Ueberlieferungen über die Person und das Werk Jesu von Nazareth bestanden habe (ebda. 1879, S. 157—59). Im ersten der „Beiträge“ betrachtete der Verf. den Ausruf über Jerusalem, Matth. 23, 37ff. in Verbindung mit der Frage, ob Jesus damals zum ersten Mal in Jerusalem aufgetreten sei. Es schien ihm, dass V. 37, 38 als ein Jesu in den Mund gelegter Ausspruch Gottes aufgefasst werden müsse, wahrscheinlich, wie Strauss zuerst vermuthete, aus dem Buch der Weisheit entlehnt, das nach Luk. 11, 49 die Quelle war, woraus V. 34, 35 entnommen. Ist diese Auffassung richtig, dann ist aus *ποσάκις*, V. 37, nichts abzuleiten zu Gunsten der johanneischen gegenüber der synoptischen Tradition, dass Jesus mehrmals in Jerusalem für die Ausbreitung des Gottesreiches wirksam gewesen sein soll (ebda. 1867, S. 550—60).

In seinem zweiten „Beitrag“ zeigt Loman, auf welche Weise die verschiedenen Umarbeitungen der Evangelien wieder zu erkennen sind. Er bespricht das Gleichniss vom Unkraut, Matth. 13, 24—30, nach seiner ursprünglichen Redaction und Bedeutung. Er unterscheidet drei Formationen und versucht

die Herstellung des Ursprünglichen. In dem Streit der Parteien soll das Unkraut auf dem Acker das Bild geworden sein von der paulinischen Irrlehre; dagegen sei später, als der Streit verlaufen war, die besondere Anwendung auf Paulus und seine Irrlehre wiederum verallgemeinert worden (ebda. 1869, S. 577—585).

„Die fünf Gruppen von Sprüchen im Matthäus-Evangelium“, will der dritte „Beitrag“ uns lehren, können mit Rücksicht auf die Form, in welcher sie vorkommen, keine *σύνταξις τῶν κυριακῶν λόγιων* (Papias) heissen, noch *ipsissima verba* Jesu. Man nehme sie zum Ausgangspunkt für die Untersuchung nach der Komposition und der Tendenz des ersten Evangeliums, aber man denke dabei nicht mehr an eine in fünf Perioden abgetheilte Lebensbeschreibung Jesu. Dagegen stelle man sich klar vor Augen: die besondere Absicht des Evangeliums, das eine dogmatische, oder wenn man will, eine apologetische Darlegung ist, herrührend von einem erleuchteten Christen aus den Juden, welcher die Klagen der Judenchristen als ungegründet nachzuweisen sucht, als wäre ihnen durch die Zulassung der Heiden zur Gemeinde Unrecht geschehen. Dass diese Auffassung die richtige ist, sucht Loman zu erweisen, wie auch, was daraus für unsere Kenntniss des Lebens Jesu sich weiter ergibt, welche natürlich auf diese Weise immer geringer zu werden droht (ebda. 1870, S. 28—48).

Der vierte „Beitrag“ bietet uns in „Das evangelische Epos und die Markus-Hypothese von Volkmar“ eine interessante Beurtheilung von Volkmar's Kritik. Sie gedenkt mit Beifall seines Versuches (in seinen „Evangelien“, 1870), auch die Synoptiker, ebenso wie das Johannesevangelium, als künstlich zusammengestellte Schriften kennen zu lehren, welche uns mit den Vorstellungen ihrer Verfasser besser bekannt machen, als mit den von ihnen beschriebenen Personen. Sie weist im Einzelnen nach, dass Volkmar's Versuch, das Problem der Evangelienbildung auf einmal im Ganzen und in allen seinen Bestandtheilen zu lösen, nicht geglückt ist und dass es ihm niemals glücken wird, so lange er nicht von seinem Markus-Wahn genesen ist. Sie rühmt inzwischen seine consequente Anwendung der symbolisch-

allegorischen Exegese auf alle evangelischen Berichte; denn nur auf diesem Wege soll die Frage ihre weitere Lösung finden können (ebda. 1870, S. 269—311).

Kann Loman also in Markus nicht mit Volkmar den genialen Schöpfer des Genre's „Epische Gedichte“ erblicken, wozu auch nach ihm unsere Evangelien gehören, so wendet er sich zu Matthäus, und sucht nachzuweisen, wie dessen Evangelium als das erste, ausserordentlich kunstvoll zusammengestellt ist. Die ausführliche Erläuterung des entdeckten Planes wird geschlossen mit einer deutlichen Zeichnung oder Uebersicht des Inhalts des Matthäus-Evangeliums. Wir finden das Eine und das Andere in dem fünften „Beitrag“: „Die Zusammenstellung des Matthäus- in Verbindung mit der Frage nach der Entstehung der kanonischen Evangelien im Allgemeinen betrachtet“ (ebda. 1870, S. 570—605).

Der sechste richtete unsere Aufmerksamkeit auf „Das Gleichniss vom Gastmahl“, wie wir es lesen bei Matthäus XXII, 2ff. und bei Lukas XIV, 16ff. Er will uns durch Zergliederung und Vergleichung zeigen, dass Matthäus den altpaulinischen Bericht nicht in seiner ursprünglichen Gestalt aufgenommen und dass Lukas wiederum die Redaktion des Matthäus völlig umgearbeitet habe. So mag er abermals an einem treffenden Beispiel beweisen, dass Matthäus heterogene Bestandtheile zusammenbringt und nicht selten das Streben zeigt, zur Erreichung seiner Absicht die Judenchristen mit der Heidenmission zu versöhnen, oder wenigstens dabei zu beruhigen (ebda. 1872, S. 178—200).

Inzwischen hatten die Gleichnisse ihre alte Bedeutung für unsere Kenntniss der Lehre Jesu so gut wie ganz verloren; aber es bedurfte doch noch einiger Erläuterung, dass die Parabel im Allgemeinen nach der Theorie der Synoptiker eigentlich nichts anderes ist, als das *μυστήριον* des paulinischen Evangeliums, von Jesus selbst aufgedeckt, allein für die Eingeweihten in durchsichtiger Weise gepredigt. Diese Darlegung brachte der siebente „Beitrag“: „Das Mysterium der Gleichnisse, wie es besonders bei Matthäus und noch bestimmter in der Gleichnissgruppe Matth. XIII vorkommt.“ Er gestattet uns, einen tiefen Blick zu thun in das Talent

des Verfassers, „Verborgenenheiten“ zu enthüllen, und wenn er recht gesehen hat, verbreitet er über die Zusammenstellung der Evangelien ein Licht so überraschend, so bezaubernd, aber zugleich auch so blendend, dass dem gewöhnlichen Kritiker die Hoffnung entsinken muss, sich jemals eine deutliche Vorstellung zu machen von einem Bau, welcher mehr als künstlich ist und zum Theil sogar nach den Gesetzen eines gewissen Rhythmus ausgeführt (ebda. 1873, S. 175—205).

Fünf Jahre gingen seitdem vorüber und die Fortsetzung der „Beiträge“ schien vergessen, als wir unerwartet zwei neue erhielten nach Anleitung eines Buches, welches Dr. A. Pierson beim Abschied von der theologischen Welt veröffentlicht hatte: „Die Bergrede und andere synoptische Fragmente“ (1878). Auf dies Werk haben wir zunächst unsere Aufmerksamkeit zu richten. Es kündigt sich an als „eine historisch-kritische Untersuchung, mit einer Einleitung über gewisse Mängel in der Methode der Evangelienkritik“. Die Einleitung umfasst fast die Hälfte (120 von 260 Seiten) des ganzen Werkes. Sie weist auf folgende „Thatsachen“ hin. Baur, welcher den unhistorischen Charakter des Johannes-Evangeliums richtig durchschaute, nahm ohne genügenden Grund einen geschichtlichen Kern in der synoptischen Tradition an. Willkürlich sind die Gründe, womit er die Echtheit der Bergrede behauptet. Ewald und Köstlin haben die Evangelienkritik ebensowenig einen Schritt vorwärts gebracht. Hilgenfeld zeigte seine Ohnmacht, indem er betreffs der Reihenfolge der Quellen, welche unseren Evangelisten zu Gebote gestanden haben sollen, vertheidigte, was er erst verwarf. Auch Holtzmann versuchte vergebens, das nöthige Licht anzuzünden. Er blieb gleich seinen Vorgängern verwirrt in dem Knäuel verschiedener Urkunden eigener Erfindung. Scholten hat wohl sein Bestes gethan, zum Zwecke eines historischen Jesus nach seinem Geschmack, die Evangelien zu zergliedern und eine sogenannte ursprüngliche Skizze des Lebens Jesu zu entdecken; aber alle seine Bemühungen in dieser Beziehung müssen als völlig missglückt betrachtet werden. So scheint die Kritik ihrem eigenen Prinzip untreu zu werden, und eine genauere Untersuchung ihrer Methode

deshalb nicht überflüssig. Wohl hat sie sich von der alten Dogmatik losgemacht, aber um sich in den Dienst der neuen Theologie zu stellen und zu deren Gebrauch die Annehmbarkeit des einen oder des anderen Christusbildes zu beweisen. Selbständige und scharfsinnige Männer, Gelehrte wie Scholten, Holtzmann und Zeller, kommen zu einem sehr verschiedenen Resultat, wenn es gilt, die Hauptquellen unserer Kenntniss des historischen Jesus zu bestimmen. Wohl ein Beweis, dass ihre Methode nicht taugt! — Darauf beschäftigt sich Pierson noch (S. 87—119) mit „Das Leben Jesu“ von Carl Wittichen. Dieser Gelehrte sucht nach einer sicheren Grundlage für seine geschichtliche Skizze. Wo aber soll er diese finden? Weder Tacitus, noch Sueton, weder Plinius, noch Flavius Josephus theilt etwas mit, woran wir uns halten können. Beruft sich Wittichen auf den Brief des Paulus an die Galater, so hat er nicht gesehen, dass diese Schrift unecht ist und überdies hier nichts beweisen würde. Eben sowenig bringen andere sogenannte Hauptbriefe uns einen Schritt weiter. Und die Apokalypse steht uns bestimmt im Wege mit ihrer Zusammenstellung alttestamentlicher Texte, in welchen wir das vermeinte Evangelium von Jesus vergebens suchen, während wir einen Zeugen finden wollen für die Meinung, dass die Synoptiker uns wirklich Berichte über das Leben Jesu mittheilen. Wittichen hat alle diese Schwierigkeiten übersehen. Und Pierson glaubt schliessen zu müssen, es sei rathsam, 1) die Untersuchung der Evangelien aufzuschieben, soweit man dadurch in den Besitz der ältesten glaubwürdigen Biographie Jesu kommen will, 2) mit der Untersuchung fortzufahren vorerst im Interesse der negativen Kritik, welche anerkennen muss, dass für ein Leben Jesu von den Evangelien nichts von Bedeutung zu erwarten ist, alsdann im Interesse der Geschichte der Vorstellungen in den beiden ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung.

Loman, dessen „Beiträge“, auffallend genug, gleich den obengenannten Schriften von Hoekstra, Meyboom u. A. von Pierson unberücksichtigt blieben, prüfte die Richtigkeit der gegen die gangbare Methode der Evangelienkritik vor-

gebrachten Bedenken in „Die synoptische Frage und die Methode ihrer Behandlung“. Er bestritt Pierson das Recht, auf Grund des von ihm Angeführten über die Kritik den Stab zu brechen und der neuen Theologie vorzuwerfen, was nicht ihre Schuld sei, sondern vielmehr eine Schwierigkeit heissen müsse, an welcher jede Wissenschaft leide. Völlig unparteiisch ist Niemand, auch der Abstemtionist nicht. Pierson selbst ist sehr einseitig in seinem Urtheil. Er übertreibt und es dürfte keine Mühe kosten, sogar von demselben Standpunkt aus durch Einwendungen zu einem abweichenden Resultat zu kommen. Deutlich sucht Loman nachzuweisen, dass bei näherer Ueberlegung kein Grund vorhanden ist, dem von Pierson schliesslich gegebenen Rath zu folgen (Theol. Zeitschr. 1879, S. 157—196).

Nicht weniger bestimmt sprach van Loon in einem Zeitschriften-Artikel über „Das Urtheil Dr. Pierson's über die moderne Evangelienkritik“. Er nannte das Urtheil unbillig und einseitig, den daran geknüpften Rath vorlaut und unannehmbar. Pierson, führt er u. A. aus, ist nicht der Erste gewesen, welcher meinte, er müsse auf einen Mangel in der Evangelienkritik hinweisen. Straatman, Domela Nieuwenhuis, Volkmar, Hoekstra, Loman sind ihm in der Erkenntniss vorangegangen, dass wir von Jesus sehr wenig wissen, und dass die Kritik am wenigsten beherrscht werden darf durch eine bestimmte Auffassung Jesu als des Idealmenschen. Pierson giebt sich den Schein, als ob er z. B. über Scholten etwas Neues sage, während er nur die Einwendungen wiederholt, welche Meyboom und Berlage bereits einige Jahre früher ausgesprochen hatten. Sein Urtheil über Baur ist ungeziemend. Was er ihm und Anderen vorwirft. Hypothesen als wissenschaftliche Resultate auszugeben, — das thut er selbst! Man fahre daher in der Untersuchung der Evangelien ruhig fort, nicht um zu einer Biographie Jesu zu kommen, sondern um die Evangelien kennen zu lernen. Es geht nicht *a priori* auszumachen, zu welchem Resultat wir damit kommen werden (B. M. Th. 1879, I, S. 197—217).

Nicht günstiger, und vor allem nicht weniger scharf war

das Urtheil, welches Rovers in einer selbständigen Schrift aussprach: „Dr. A. Pierson's Abschied von der Theologie“ (1879). Er beschränkte sich nicht auf einzelne Hauptpunkte, sondern folgte dem Verfasser auf dem Fuss. So führt er an einer langen Reihe von Beispielen aus, wie sehr sich Pierson der Oberflächlichkeit und Einseitigkeit schuldig gemacht habe, eine Reihe von Verstössen gegen die Logik, die Exegese, die Geschichte und die Kritik, wobei man denke an Textkritik, historische Kritik im Allgemeinen, Evangelienkritik und Kritik der Bergrede im Besonderen.

Der Bergpredigt hatte Pierson eine ausführliche Untersuchung gewidmet (S. 123—227), um Folgendes möglichst deutlich zu machen. Sie kam, wie wir sie Matth. V—VII als Ganzes lesen, wie die geschilderte Umgebung lehrt, nicht von Jesu Lippen. Wahrscheinlich entlehnte der erste Evangelist sie einer seiner Quellen. Luk. VI, 20—49 giebt uns ebensowenig einen zuverlässigen Bericht einer von Jesus gehaltenen Rede. Einen Vergleich der verschiedenen Berichte bei Matthäus, Markus und Lukas lehrt uns, dass wir Matth. V—VII nicht ohne genaueren Beweis für eine Zusammenstellung vereinzelter Sprüche Jesu halten dürfen, sondern vielmehr für einen frei zusammengefügtten Abschnitt, welcher uns in der Form einer Ansprache Jesu mit dem Charakter seiner Lehre bekannt machen will. Wahrscheinlich entstand das Stück, eine Frucht der jüdischen Weisheit, nicht lange vor dem Jahre 70, mit der Absicht, einige sittliche Vorschriften auch im Hinblick auf die Ereignisse der letzten Jahre vor Jerusalems Fall zu empfehlen. Im ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts ward diese Schrift, welche bei ihrer Entstehung vielleicht an verschiedene Personen gerichtet ward und in Folge dessen bereits in verschiedenen Exemplaren verschieden lautete, durch Jemand, welcher ausserhalb Palästinas und für Heidenchristen arbeitete, einer Uebearbeitung unterworfen, bei welcher man vielleicht erst die Rede Jesu in den Mund legte, Sprüche veränderte, wegliess, hinzufügte und die Redaktion entstand, welche uns bei Lukas erhalten blieb. Eine andere Bearbeitung des ursprünglichen Werkes entstand in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts mit

dem Blick auf neue Ereignisse. Ihre Veränderungen waren weniger eingreifender Art und blieben uns im ersten Evangelium aufbewahrt. Die Bergpredigt ist nicht von der Art, dass sie Niemand anders zugeschrieben werden könnte, als einer ganz einzigartigen religiösen Persönlichkeit, als welche Jesus in den Evangelien vorausgesetzt ist. Sie ist kein Muster von Weisheit und zeichnet sich weder durch Deutlichkeit aus, noch durch praktische Brauchbarkeit, weder durch erhabene Moral, noch durch Ursprünglichkeit. Wir können daher in ihr nichts weiter sehen als eine ganz freie Schöpfung, ein Stück der jüdischen Weisheits-Literatur, ein Spruchbuch, welches man erst später, jedenfalls nachdem der Brief des Jakobus geschrieben war, für ein Stück ansah, welches die Lehrart Jesu wiedergebe. Zugleich erhellt hieraus, dass die Tradition, nach welcher Jesus ein Lehrer gewesen, recht spät entstanden und weniger alt ist als die Vorstellung von Jesus als Halbgott.

In zwei kleineren, der Behandlung der Bergpredigt angehängten Aufsätzen bespricht Pierson 1) was wir Matth. 9, 14—17, Mark. 2, 18—22, Luk. 5, 33—39 lesen „Ueber das Fasten“ (S. 228—241), und 2) was wir bei den Synoptikern finden über Jesus „Im Aehrenfeld“, Matth. 12, 1 ff. (S. 242—60). Er trägt die nöthigen Vermuthungen vor und sucht annehmbar zu machen, dass wir auch hier Uebearbeitungen ursprünglich jüdischer Weisheits-Sprüche durch christliche Schriftsteller vor uns haben.

Während Rovers diese Kritik im Einzelnen geprüft und in ihrer Unhaltbarkeit ans Licht gestellt hatte, prüfte, tadelte und verwarf Loman mehr im Allgemeinen ihre Methode, wobei er am wenigstens ungerügt lassen konnte, wie subjektiv ihr Charakter sei und wie ihr Wortführer dieselben Fehler, welche er in seiner ersten Abhandlung seinen Vorgängern in der Evangelienkritik mit soviel Nachdruck verweise, in weit höherem Grade selbst begehe (Theol. Zeitschr. 1879, S. 365—405). Martens trat Pierson gegenüber für eine richtigere Würdigung und Beurtheilung der Bergpredigt ein. Er beantwortete in populärer Weise: „Ein Paar Fragen betreffs der Bergpredigt“ (St. f. W. & F. 1879, I, S. 625—52,

II, S. 1—20) und schrieb in mehr wissenschaftlicher Form über „Die Bergpredigt und die Kritik“ (Studien 1879, S. 127—168, 263—290). Später erhob noch ein dritter Professor, Prins, seine Stimme gegen Pierson als Kritiker der Bergpredigt, nachdem er bereits früher in einer kleinen Schrift: „Der Brief Pauli an die Galater“ (1879) dessen Bedenken gegen die Echtheit des Galaterbriefes geprüft hatte. Jetzt suchte er namentlich den historischen Charakter der Bergpredigt gegenüber den dagegen vorgebrachten Bedenken zu wahren in einer Reihe von Stellen in seiner „Apologetischen Polemik“ (1882, S. 53—84).

Im Hinblick auf ältere Einwendungen verschiedener Art gegen die traditionell fortlebenden Anschauungen hatte M. N. Ringnalda Jahre vorher die Bergpredigt aus einem historischen, kritischen, exegetischen und dogmatischen Gesichtspunkt betrachtet: „*Dissertatio theologica de Oratione Montana Matth. V—VII*“ (1858). Harting kündigte dies Werk an, ohne sich damit einverstanden zu erklären (N. J. B. 1859, S. 440—9, vergl. G. B. 1859, S. 524—31).

Einer der Jüngeren unter den Wortführern der Rechten, Dr. C. H. van Rhijn, eröffnete kürzlich eine Reihe von Artikeln, betreffend „Die jüngste Literatur über die Schriften des N. T.“ mit „Die Synoptiker“. Beginnend mit F. Chr. Baur, entwickelte er die Meinung, dass die Tübinger Schule die Bedeutung der Persönlichkeit, insbesondere diejenige Jesu Christi als Stifters des Christenthums verkennt; speciellen Vorstellungen allgemeine Begriffe aufdrängt; und den selbstständig historischen Charakter der Untersuchung nach dem Ursprung der N. T.lichen Urkunden nicht zum Rechte kommen lässt. Wir mögen als Gewinn ansehen das Aufgeben des Rationalismus, den raschen Untergang von Strauss' Mythenhypothese, den neuen Aufschwung, welchen besonders die paulinischen Studien in den letzten Jahren nahmen, und die zunehmende organische Betrachtung des N. T. Der positive Gewinn der letzten Jahre ist gering. Hilgenfeld's historisch-kritische Einleitung (1875) kann trotz ihrer rein literarhistorischen Auffassung der Schriften des N. T. und ihrer grösseren Abweichungen von Tübingen, doch in gewissem

Sinne das *standard-work* der negativen Kritik in Deutschland heissen. Danach gab van Rhijn eine kurze historische Uebersicht, hier und dort mit einigen Anmerkungen versehen, von dem, was die letzten Jahre Wissenschaftliches über das Verhältniss der Synoptiker zu einander brachten. An den vaterländischen Autoren ging er rasch vorüber. Um so länger verweilte er bei Weiss und Holtzmann, beide hoch geschätzt, obgleich ihre Exegese nicht psychologisch genug ist. Der Grundfehler, meint van Rhijn, kann nur vermieden werden, wenn man bei der Kritik auf die „inneren Gründe“ mehr Werth legt, mit anderen Worten, einer älteren dogmatischen Auffassung der Person Jesu huldigt und der Bibel gegenüber steht auf dem sogenannten Standpunkt des Glaubens (Studien 1883, S. 21—51).

Unter den bisher genannten Büchern und Abhandlungen finden sich — wie kaum bemerkt zu werden verdient — nicht wenige, welche für die Exegese der drei ersten Evangelien von grösstem Gewichte sind. Specielle Commentare darüber haben wir nicht zu verzeichnen, es sei denn, dass man die in Deutschland wohlbekannte Bearbeitung des Lukas-Evangeliums durch J. J. van Oosterzee in Lange's Bibelwerk (4. Aufl. 1878) dazu rechnen will. Doch müssen wir die Aufmerksamkeit noch auf kleinere zum Theil werthvolle Beiträge zur Exegese hinlenken, zuerst zum

Matthäus.

Kuenen setzte 1860 seine bereits 1855 begonnenen Artikel fort über „das A. T. im N. T.“. Jetzt behandelte er Matth. 2. 4—6 (Joh. 7, 42) (G. B. 1860, S. 1—39). Blom schrieb zur Erklärung von Matth. 3, 11 (N. J. B. 1858, S. 245 ff.). Meyboom Sr. gab eine populäre Erklärung von „Jesu Versuchung in der Wüste“ (Raadselachtige verhalen 1870, S. 152—183). Er suchte die Versuchung als eine Thatsache aus Jesu innerem geistigen Leben zu erklären. Ebenso Joel (N. & O. 1864, S. 223—41).

J. van Gilse bestritt die gewöhnliche Auffassung von Matth. 6, 22f. Er wollte dort nicht gedacht wissen an das Licht im Menschen, sondern an seinen Gemüthszustand, an

sein ganzes Leben der Seele. Bei ἀπλοῦς und πονηρὸς ist nicht an das Auge gedacht, sondern an die damit verglichene Sache: das Herz, als die Andeutung des Gemüthslebens (Theol. Zeitschr. 1876, S. 537—42). M. A. Perk suchte für nicht-Wundergläubige „Die Genesung des Knechtes zu Kapernaum“ (Matth. 8, 4—13) auf befriedigende Weise zu erklären (N. & O. 1866, S. 318—34). J. Hoekstra Matth. 9, 16. 17 (N. & O. 1863, S. 168—73). A. Jentink sah in Matth. 9, 20—22 (Mark. 5, 25—34, Luk. 8, 43—48) „Ein Gleichniss vom Verhältniss Jesu zum Judenthum“ (B. M. Th. 1877, I, 110—118).

Ein Anonymus beantwortete die Frage: „Muss die Antwort Jesu an die Gesandtschaft Johannes d. T. eigentlich aufgefasst werden oder sinnbildlich?“ (Matth. 11, 5, Luk. 7, 22) in ersterem Sinn (G. B. 1863, S. 905—911). R. W. van Rossum schlug vor, bei Matth. 11, 12 an den Widerstand zu denken, welchen die Mächtigen Israels in Jesu Tagen den heiligen und wohlthätigen Bestrebungen entgegenstellten, wozu Johannes und Jesus zum Heil der Menschheit wirkten (G. B. 1862, S. 273—82). Prins suchte über Matth. 11, 25—30 Licht zu verbreiten (N. & O. 1872, S. 73—88), nachdem Poelman bereits früher V. 27 behandelt hatte (ebda. 1864 V, S. 17—31). H. H. van Witzenburg meinte, dass Matth. 11, 12 durch Hinzufügung der letzten drei Worte βιασταὶ ἄρπ. αὐτήν verdorben war. (G. B. 1865, S. 707—709). L. Tinholt besprach Matth. 11, 12—14, 19—26. (St. f. W. & F. 1878, S. 1—28.) wie einige Jahre früher Matth. 12, 6. 41. 42. (ebda. 1865, S. 19—26. 457—461) und G. J. Vinke „Zwei Worte Jesu“ (Matth. 12, 30. Luk. 9, 50) ebda. 1868.

Blom verweilte bei „dem Zeichen des Jonas“ Matth. 12, 39. 16, 4 und meinte, dass Jesus damit nicht etwas im Auge hatte, das er durch ein Machtwort zu Stande bringen werde, noch etwas, das an ihm geschehen solle, sondern Jona selber als den Propheten, durch welchen Gott seine Liebe zu den Heiden so deutlich geoffenbart hatte. Bei dieser Auffassung müssen wir annehmen, dass das Wort wenigstens an diesem Zusammenhang, von dem Evangelisten Jesu in den Mund gelegt ist (Theol. Zeitschr. 1867, S. 637—650). Berlage

konnte Zimmer's „Der Spruch vom Jonazeichen“ nicht ankündigen, ohne die darin vorgetragene Erklärung zu bestreiten (ebda. 1882, S. 119—123).

Bakhuyzen gab eine Bemerkung zu Matth. 14, 12. 13 und nahm an, dass der Schluss von V. 12 absichtlich verändert sei zur Stütze von 12, 1 und 13, 10 und wohl durch den letzten Redaktor unseres ersten Evangeliums (G. B. 1861, S. 211—217).

Ueber „Petri Primat und Unfehlbarkeit“ (1870) schreibend, trug J. Coops eine ungezwungene Exegese von Matth. 16, 13—19 vor, und musste zugleich zu dem Resultat kommen, dass Jesus die Worte: „Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen,“ nicht selbst gesprochen haben könne (Vgl. V. L. 1870 III, S. 353—356).

Berlage verglich Matth. 19. Mark. 10 und Luk. 18 und brauchte also „die Erzählung vom reichen Jüngling“, um einen Beitrag zu liefern zur Bestätigung des Rechtes der Kritik (N. & O. 1861, S. 173—213). Briët besprach „die eschatologische Rede des Herrn“, nach Anleitung der von ihm gelobten Schrift Cremer's „Die eschatologische Rede Jesu Christi Matth. XXIV—XXV“ (N. J. B. 1862, S. 214—260). Jungius beschrieb „Den neuen Bund gegründet in Jesu Blut“, nach Matth. 26, 26—28. (N. & O. 1864, VI, S. 163—195). M. A. Jentink untersuchte „die Bedeutung des Wortes des Herrn Matth. 26, 64“ (G. B. 1859, S. 233—237) und A. Rutgers van der Loeff den Sinn von Matth. 27, 46 und Mark. 15, 34 (ebda. S. 238—246).

Markus.

Bergman bewies die Unechtheit von Mark. 1, 43 (G. B. 1866, S. 196—204). A. Jentink sah in „der Heilung des Aussätzigen“ Mark. 1, 40—45 eine Schilderung von Jesu Einfluss und von seiner und der Seinigen Aufnahme durch das Judenthum (B. M. Th. 1876, II, S. 90—98). Soli empfahl als beste Uebersetzung des ἀπ' ἄλλοθεν Mark. 15, 21. Luk. 23, 26: Simon kam von aussen (G. B. 1860, S. 154—161).

Lukas.

Bruinissen Troost schrieb „Anmerkungen betreffend das Streben des Lukas nach Genauigkeit bei seiner Untersuchung der in seinem Evangelium beschriebenen Ereignisse“ (N. & O. 1860, S. 126—134). Van Oosterzee empfahl den neuen Kommentar über das dritte Evangelium von Godet (V. K. & Th. 1872, S. 55—63). Poelman schrieb über den ebionitischen Charakter und die Herkunft des Gleichnisses vom reichen Mann und Lazarus (N. & O. 1866, S. 121—131). Meyboom behandelte dasselbe Gleichniss Luk. 16, 19—31 (Raads. verh. S. 240—265).

Blom behandelte den Gesang der Engel Luk. 2, 14. Er vertheidigte den *textus receptus* und erklärte danach den Sinn des Liedes (N. J. B. 1860, S. 248—270). Berlage gab eine Notiz zu Luk. 9, 55 (N. & O. 1862, S. 14—17). Francken wies hin auf einen Fehler in Luther's Uebersetzung wie auch in derjenigen der Generalstaaten und sogar in der neuen synodalen, als ob Jesus nach Luk. 10, 18 den Satan gesehen habe fallen, während er ihn in Wahrheit gefallen, *πεσόντα* sah (G. & V. 1871, S. 538 f.). In Verbindung mit seinen Studien über „Paulinismus und Petrinismus im nachapostolischen Zeitalter“ suchte Michelsen einiges Licht zu verbreiten über die Herkunft des Gebetes des Herrn. Die „Jünger Johannes des Täuflers“ sollten Luk. 11, 1—4 und öfter vorkommen als Parteiname, welchen die Paulinischen Christen den Petrinischen gaben. Lukas soll das Unser Vater, wie Matthäus es mittheilt, genannt haben: das Gebet, welches Johannes seine Jünger gelehrt hat, im Gegensatz zu dem von ihm gegebenen echten Gebet des Herrn, so dass das mehr echte, das Petrinische, bei Matth. gefunden wird (Theol. Zeitschr. 1875, S. 155—169).

Bruinissen Troost schrieb: „Bemerkungen über Luk. 11, 11. 12, verglichen mit Matth. 7, 9. 10“ (N. & O. 1862, S. 1—12). J. Herderschee führte aus, dass Jesus Luk. 13, 1—5 nicht als Bestreiter der jüdischen Vergeltungslehre auftritt (Theol. Zeitschr. 1881, S. 465—471). Referent gab eine Erklärung des Gleichnisses vom Haushalter der „Ungerechtigkeit“ *τῆς ἀδικίας* Luk. 16, 1—9, gewöhnlich mit Unrecht genannt

das Gleichniss vom „ungerechten Haushalter“ (N. & O. 1868, S. 20—50). Francken meinte den Sinn von Luk. 17, 5. 6. so umschreiben zu können: „Wenn Ihr nur wirklich jetzt einen Glauben besitzt, wie ein Senfkorn, dann werdet Ihr einst durch denselben Glauben, der aber dann nicht länger klein und unentwickelt, sondern herangewachsen und gross ist, unglaubliche und jetzt für Euch noch unmögliche Dinge thun,“ während Doedes bereits dem Glauben, so klein wie ein Senfkorn, dieselbe grosse Kraft zuerkannt sah und die Bitte „gieb uns Glauben“, so beantwortet achtete: das kann ich nicht, aber (ὁὐ) das ist auch nicht nöthig, indem Ihr bereits Glauben habt etc. (G. & V. 1870, S. 105—117. 306—308).

Sepp gab Rechenschaft von seiner Ansicht, dass der Zöllner in dem Gleichniss Luk. 18, 10—14 gerechtfertigt ward *παρ' ἐκείνον*, d. i. vor, mehr als die Pharisäer, während hierin zugleich gesagt werde, dass der Letztere doch auch einigermassen gerechtfertigt nach Hause ging (G. B. 1864, S. 625—635). Blom stimmte mit der Auffassung überein, bestritt aber die zugleich gegebenen Erklärungen von *ὥσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων* V. 11 und von *δικαιωμένος* V. 14. Das Erste will nicht sagen, dass alle Menschen, nach des Pharisäers Meinung, Räuber sind, sondern dass er nicht gleich ist solchen unter ihnen, welche Räuber sind; *δικαιοῦσθαι* ist nicht erbauet werden, sondern als rechtfertigt angesehen werden (ebda. S. 801—809).

Die Frage, ob Lukas am Ende seines Evangeliums (24, 51) Jesu Himmelfahrt berichte, beantwortete Prins bejahend, weshalb er nicht geneigt war, mit Tischendorf den Text zu beschneiden (G. B. 1860, S. 449—458).

Das vierte Evangelium.

Mit Niermeyer und A. hatte Scholten in einer früheren Periode (Historisch-kritische Einleitung 1856, S. 120—167) die Echtheit dieses Buches gegen die besonders von deutscher Seite entwickelten Bedenken vertheidigt, doch nicht ohne eine Anzahl von Worten, Sätzen, die Perikope 7, 53—8, 11 und Kap. 21 dem Johannes abzusprechen und für spätere

Einschiebsel und Zusätze zu erklären. Gegen dies Beschneiden des apostolischen Werkes erklärte sich van Herwerden in einem „Beitrag zur richtigen Würdigung des Johannes-Evangeliums nach Form und Inhalt“ (W. in L. 1860, S. 9—106. 225—289). Er weist die Entdeckung der angeblichen Interpolationen ab und bedauert, dass sie nicht auf hinlänglichen äusseren und inneren Gründen, sondern auf einer willkürlichen wissenschaftlichen und religiösen Anschauung beruhe. In einem folgenden Artikel suchte er den historischen Charakter des vierten Evangeliums zu wahren, welchen er damals bereits durch Scholten angegriffen sah (ebda. 1861, S. 459—547).

Dass dergleichen Beschuldigungen nicht ganz aus der Luft gegriffen waren, gab Scholten bald durch die That zu. Er erklärte, dass seine Kritik und Exegese anfänglich unter der Herrschaft der platonischen Weltanschauung und nachher unter dem Einfluss der neueren Wissenschaft gestanden habe, aber dass sie jetzt, im Jahre 1864, in allen ihren Bewegungen frei geworden sei. Hatte er erst die Aussprüche des Johanneischen Jesus als echt angenommen und darnach in der Fleischwerdung des Logos die Verwirklichung der Idee des Menschen in der Person Jesu begrüsst, mit Aufgabe seiner Präexistenz, so erkannte er jetzt, dass die Weltanschauung des vierten Evangelisten, seine Logoslehre, seine zwei Welten, in ihren wahren Bedeutung aufgefasst, im Zusammenhang unserer, auf empirischen Grundlagen ruhenden Weltbetrachtung keinen Platz finden kann, und dass sie deshalb vom Gebiet der Dogmatik in dasjenige der Geschichte verwiesen werden muss.

So sprach der Professor in der Vorrede seiner historisch-kritischen Untersuchung „des Evangeliums nach Johannes“ (Leiden 1864, von H. Lang ins Deutsche übersetzt, Berlin 1867). In diesem Werke werden nach einander die Schicksale des vierten Evangeliums beschrieben, die ursprüngliche Form gesucht und besprochen, der Lehrbegriff ziemlich ausführlich entwickelt, der historische Charakter im Einzelnen geprüft und dem Ursprung nachgeforscht. Die historische Uebersicht der Schicksale dieses Buches lässt sehen, wie

verschieden von Anfang an über den Werth und die Herkunft dieses Evangeliums geurtheilt worden ist. In seiner ursprünglichen Form, so schloss Scholten sein zweites Kapitel, besitzen wir es nicht. Es ward hier und da erweitert und verändert, obgleich nicht so vielfach, als man, und auch Scholten selbst, früher wohl meinte. Erst werden die Weglassungen und Zusätze aufgezählt, von welchen die Handschriften kein, alsdann diejenigen, von welchen sie ein Zeugniß ablegen. Viel Sorgfalt ward auf die Entwicklung des Lehrbegriffes verwandt. Der Evangelist, so hören wir, hat ihn verknüpft mit der Person Jesu und den grossen That-sachen der evangelischen Geschichte. Also suchte er die Erscheinung und die Wirksamkeit des Logos ins Licht zu stellen. Dass er sich dabei um die Geschichte nicht viel kümmerte, lehrt bereits die sachkundige Untersuchung nach dem Inhalt seiner Erzählungen und Mittheilungen. Diese können betreffs keiner Einzelheit als Quelle für die Geschichte dienen und wo sie Parallelen zu den synoptischen Berichten darbieten, müssen sie an historischem Werth unter diese gestellt werden. Dies kann uns jedoch nicht wundern. Der Verfasser war offenbar kein Augenzeuge, und entlehnte weder den vorgetragenen Lehrbegriff, noch die erzählten That-sachen der Volksüberlieferung. Er machte von den historischen Ueberlieferungen betreffs Jesu einen sehr freien Gebrauch, indem er neue Bestandtheile aus eigenen Funden hinzufügte, und ordnete sie seinem Hauptzweck unter. Dieser war nicht: ein geschichtliches Werk zu schreiben, sondern: seine Leser hinführen zu dem Leben wirkenden Glauben, dass Jesus ist der Christ, der Sohn Gottes (20, 30. 31).

Den Evangelisten für Johannes, den Sohn des Zebedäus zu halten, ist unthunlich. Sein „der Jünger, den Jesus lieb hatte“, welchen er als Schreiber des Buches hinstellt, ist nicht der Johannes der Geschichte, sondern ein idealisirter Johannes, der Ideal-Jünger, welcher über alle Apostel erhaben, die Herrlichkeit des Herrn mit dem Auge des Geistes anschaut und von dem, was er schaut, Zeugniß ablegt. Dass er diesen als Schreiber auftreten lässt, gehört mit zur schriftstellerischen Einkleidung seiner Schrift und hat nicht den

Zweck, den Leser über die Herkunft des Werkes irrezuführen. Verneinend muss die Frage beantwortet werden ob der vierte Evangelist der Verfasser der Apokalypse ist? Ebenso diese: ob wir ihn für einen palästinischen Juden halten dürfen? Wahrscheinlich war er nicht einmal ein Jude. Vergleicht man sein Werk mit den dogmatischen Vorstellungen der ersten judenchristlichen Gemeinde und des Paulus, dann scheint es, als ob er ziemlich spät nach diesen gelebt hat. Seine Vorstellung von der evangelischen Geschichte stellt ihn nach den Synoptikern. Denkt man an die Thatsache, dass Justin Martyr ihn wahrscheinlich nicht kannte, so müssen wir schliessen, dass sein Werk um's Jahr 140 entstand. Dies stimmt überein mit dem, was wir von der Gnosis des 2. Jahrhunderts, wie von Marcion und dem Montanismus und dem Verhältniss des Evangelisten zu diesen Erscheinungen wissen. Was uns vom Paschahstreit bekannt ist, führt auf dasselbe Resultat. Es werde dann auch als vollkommen gesichert von Allen angenommen. Ein anti-palästinensischer und anti-jüdischer, aber grosser Unbekannter schrieb um das Jahr 140 das vierte Evangelium, worin das Christenthum, frei gemacht von der Autorität des A. T., von den historischen Ueberlieferungen und Gebräuchen der judenchristlichen Partei und von der Autorität der Apostel, auftritt als Religion der Menschheit.

Scholten's umfangreiche Arbeit über das vierte Evangelium zog, wie sie es verdiente, die Aufmerksamkeit vieler auf sich. Bald war sein Werk der Ausgangspunkt für Alle, welche den Inhalt, den Zweck und den Ursprung dieses biblischen Buches untersuchten. Loman liess seinen bereits entworfenen Plan, eine historisch-kritische Untersuchung erscheinen zu lassen, fahren, und begnügte sich mit einer Ergänzung und Verbesserung von Scholten's Arbeit. Seine bereits genannte Arbeit über den Kanon Muratori war die erste Frucht dieses Vorsatzes; es folgte rasch eine nachher zu erwähnende Studie über den Bau des vierten Evangeliums. Inzwischen hatte er die Johanneische Frage, und die Art, wie Scholten sie behandelt hatte, in populärer Form besprochen unter der Ueberschrift: „Eine neue Untersuchung

nach der Art und dem Ursprung des vierten Evangeliums“ (N. & O. 1864, VI, S. 196—230) und als „das Evangelium der Zukunft“ (Gids 1865, II, S. 209 ff.). Harting that etwas Aehnliches, indem er bei der Ankündigung von Scholten's Buch die Frage stellte: „Das Evangelium nach Johannes oder von Johannes“? (Zeitsp. 1866, I, S. 6 ff. 133 ff.)

Nicht Alle jedoch stimmten bei, oder hatten als Geistesverwandte nur mehr oder weniger wichtige Bedenken. S. K. Thoden van Velzen that einige „Fragen nach Anleitung von Scholten's historisch-kritischer Untersuchung“, namentlich betreff's des historischen Charakters und des Ursprungs des vierten Evangeliums. Er erklärte zum Schluss „die Echtheit des Johannes-Evangeliums durch ihren neuesten Bestreiter befestigt“ (W. in L. 1865, S. 767—828). W. Francken setzte: „Ein Fragezeichen zu Scholten's Evangelium nach Johannes“, und suchte nachzuweisen, dass der Evangelist, im Widerspruch mit seiner allgemeinen Lehre, der ἀποκατάστασις huldigt (G. B. 1864, S. 776—782), später: „Noch ein Fragezeichen“ etc., dass Kap. 19, 35. 36, ebenso wie das ganze Kap. 21 von einer anderen Hand zum vierten Evangelium hinzugefügt, in Verbindung mit Kap. 21, 24. 25 ein unverdächtiges Zeugniß liefert für den Johanneischen Ursprung des Werkes (ebda. 1866, S. 177—186). Adriani Hoen erhob Bedenken gegen Scholten's Auseinandersetzung des Begriffes „Welt“ im vierten Evangelium (ebda. 1866, S. 837—864). A. G. Boon beurtheilte das Werk „vor allem nach einigen seiner Voraussetzungen“, und erklärte sich nicht überzeugt von dem unhistorischen Charakter der Berichte des vierten Evangeliums von Jesu Auferstehung etc. (W. in L. 1866, S. 672—719). P. Hofstede de Groot suchte nach seiner bereits früher genannten Studie über Basilides zu beweisen: „Das Alter und die Echtheit des Johannes-Evangeliums auf Grund äusserer Zeugnisse vor der Mitte des 2. Jahrhunderts“ (ebda. 1866, S. 593—657). J. Cramer gab eine verneinende Antwort auf die Frage: „Ist das vierte Evangelium ein historisches Drama?“ (Bijdr. 1867, S. 204—369.) A. W. Bronsveld sammelte, erläuterte und vertheidigte „Einige äussere Beweise für Alter und Echtheit des vierten Evangeliums“

(St. f. W. & F. 1866, S. 375—391. 497—505. 569—578. 1867, S. 161—167. 237—243). H. Jonker schrieb ein Buch: „Das Evangelium von Johannes. Bedenken gegen Scholten's historisch-kritische Untersuchung.“ Es erschien in drei Theilen 1866 und wurde (G. B. 1866, S. 1019f.) als sehr gelehrt und gründlich gepriesen.

Nicht weniger tüchtig, zugleich von Allen, welche gegen Scholten auftraten, am ausführlichsten war G. W. Stemler. Er untersuchte in einer Reihe von Zeitschriften-Artikeln über: „Das Evangelium von Johannes“ zuerst, welche Zeugnisse der Verfasser dieses Buches unwillkürlich oder unabsichtlich von sich selbst giebt; was Joh. 21, 24 sagt und was es als erstes Zeugniß dieses Evangeliums gegolten hat; in wiefern der historische Charakter dieser Schrift festgehalten werden kann und muss (G. B. 1865, S. 29—104. 493—634). Darauf betrachtet er den Lehrbegriff und kommt zu dem Resultat: was Johannes auch von Jesu Worten mittheilen und welche Folgerungen er auch daraus ableiten mag, wir haben hier keinen Lehrbegriff, kein System, sondern Wahrheiten, Reden. Der Versuch, wird ferner nachgewiesen, im Evangelium des Johannes einen Lehrbegriff zu finden, ist missglückt. Weder bei Johannes, noch bei Paulus, noch bei Petrus finden wir einen Lehrbegriff, sie haben ihn nicht gehabt; sie waren einfältige Zeugen. Aus ihren Zeugnissen müssen wir zu dem Lehrbegriff aufsteigen, aber dies ist und bleibt allezeit unser Lehrbegriff (ebda. 1866, S. 529—622. 625—699. 705—759, vgl. 1869, S. 18—62. 597—629). Später sind diese Studien, wobei jedoch im Prinzip der historischen Kritik „frei von allen dogmatischen Vorurtheilen“ gehuldigt ward, selbständig erschienen unter dem Titel: „Das Evangelium des Johannes, seine Echtheit, sein historischer Charakter und Lehrbegriff“ (1868).

War Scholten nun geschlagen und sein Buch widerlegt? J. C. Matthes stellte diese Frage und hielt Gericht über die Gegner des Leidener Professors und seine kritische Untersuchung, welche er noch für ebenso überzeugend und in der Hauptsache für abschliessend hielt. Die Gründe der Apologeten hätten keinen Werth. Diesen Eindruck machte

seine Abhandlung: „Die Conservativen und das vierte Evangelium. Eine Kritik der niederländischen Apologetik“ (Theol. Zeitschr. 1867, S. 521—549). Kein Wunder, dass J. J. van Oosterzee in einem Briefe an Matthes über unbillige Kritik klagte (ebda. S. 706—713).

Inzwischen hatte Matthes bereits bewiesen, dass er nicht allein einen kühn klingenden Essay schreiben, sondern auch einen werthvollen Beitrag zur Lösung des Streites geben könne. „Das Alter des Johannes-Evangeliums nach den äusseren Zeugnissen“ heisst ein selbständiges, 1867 erschienenes Werk, welches eine Widerlegung der von Tischendorf und von Hofstede de Groot zu Gunsten der Echtheit des vierten Evangeliums vorgebrachten Bedenken und Bemerkungen beabsichtigte, aber nichts desto weniger bleibenden Werth hat für die selbständige Untersuchung nach dem Ursprung des genannten Buches. Ausführlicher und vollständiger als Volkmar in: „Der Ursprung unserer Evangelien nach den Urkunden, laut den neueren Entdeckungen und Verhandlungen,“ und Scholten in: „Die ältesten Zeugnisse, betreffend die Schriften des N. T.,“ welche beide 1866 schrieben, im Hinblick auf Tischendorf's: „Wann wurden unsere Evangelien verfasst?“ sammelt und bespricht Matthes alle Stellen, welche aus den alten Schriften in Betracht kommen, um ihre Bekanntschaft oder Unbekanntschaft mit dem vierten Evangelium festzustellen. Er giebt die ursprünglichen Texte und die Uebersetzung, so dass Jeder unmittelbar die Richtigkeit seiner Folgerungen prüfen kann. Nach einander behandelt er so die Gnostiker; die nachapostolischen Schriftstellern bis nach der Mitte des 2. Jahrhunderts; und die Kirchenlehrer gegen Ende des 2. und am Anfang des 3. Jahrhunderts. Das Resultat, welches am Ende jeder Abtheilung besonders gezogen wird, ist dieses: Vor der Mitte des 2. Jahrhunderts sind keine Spuren einer Bekanntschaft mit dem Johannes-Evangelium zu finden, wohl aber, sofern man sie nur erkennen will, Spuren der Unbekanntschaft mit dieser Schrift.

Loman lobte das Werk von Matthes (Theol. Zeit-

schrift 1868, S. 214—222). Ein Anderer referirte über den Inhalt (G. B. 1868, S. 177—182). Hofstede de Groot brachte Einwendungen vor (W. in L. 1867, S. 701—706), während er „Neue Beiträge für das Alter und Ansehen der Bücher des N. T., insbesondere des Johannes-Evangeliums“ zu liefern suchte (ebda. S. 673—706. 737—779. 817—854), gegen welche die Anderen seines Erachtens nur Zweifel und Bedenken aufspüren, welche sie aber nicht widerlegen könnten.

U. W. Thoden van Velzen schrieb einen „Beitrag zur Kennzeichnung des vierten Evangeliums“, worin er ausführte, wie diese Schrift uns Jesus schildert, wie er seine göttliche Sendung den Juden gegenüber geltend machte, und gerade dadurch die grosse Wirkung seiner Erscheinung erst völlig erklärt, dadurch seine eigene Würde wahrt und in sich selbst das Zeugniß historischer Wahrheit und Genauigkeit trägt, und in Jesu Reden und Aussprüchen das treueste Bild seiner eigenen Persönlichkeit befasst (G. & V. 1867, S. 233—276). In gleichem Geist schrieb J. G. Busch Keiser „Das Selbstzeugniß Jesu im Evangelium Johannes, verglichen mit dem in den drei ersten Evangelien“. Johannes hat nach seiner Meinung, um seinen eigenartigen Zweck zu erreichen, weder die Geschichte gefälscht, noch etwas hinzugethan: im Wesen der Sache unterscheidet das Selbstzeugniß des synoptischen Jesus sich nicht von demjenigen des Johanneischen (ebda. 1878, S. 480—559).

A. glaubte ein Argument gegen die Echtheit und das Alter des Johannes-Evangeliums abgewiesen zu haben, indem er nachwies, dass Krenkel sich geirrt habe, als er Joseph von Arimathia mit Nikodemus identificirte (G. B. 1868, S. 213—227). J. A. van Tricht bewies, dass die Bedenken gegen die Wunder im vierten Evangelium, welche namentlich Scholten geltend machte, alle wegfallen, wenn wir annehmen: Johannes selbst war der Verfasser (G. & V. 1869, S. 92—105). B. A. Lasonder schrieb: „Noch etwas über das vierte Evangelium,“ während er eine Vorlesung von Tischendorf über die Echtheit unserer Evangelien zustimmend besprach (ebda. 1870, S. 118—162). Francken gab „kleine Erläuterungen zum vierten Evangelium“, nach Anleitung

von Roorda's Schrift: „Der Glaube und die Glaubensgründe eines modernen Christen“ (ebda. 1871, S. 411—416. 606—619). Valeton jr. hielt die Echtheit des vierten Evangeliums völlig erwiesen durch Luthardt: „Der Johanneische Ursprung des vierten Evangeliums“ (1874), trotz einiger Bedenken gegen die Vollständigkeit und die Gründlichkeit des Werkes (Studien 1875, S. 81—92). B. A. Lasonder gab eine lobende Uebersicht von Beyschlag's Untersuchungen über das vierte Evangelium (G. & V. 1879, S. 105—168).

Hoekstra betrachtete „Das letzte Kapitel des vierten Evangeliums, verglichen mit dem Evangelium selbst“, und hielt es bereits um 20, 30 von einer anderen Hand. Der Schreiber von Kap. 21 will offenbar gelten als der Schreiber von Kap. 1—20, ist es aber nicht. Er beabsichtigt eine kräftige Empfehlung des vierten Evangeliums und zwar, indem er das Hauptbedenken, welches der allgemeinen Anerkennung dieses Buches nothwendig im Wege stehen muss, beseitigt. Dies Bedenken war: dies Evangelium leugnet den Primat des Petrus und stellt Johannes an dessen Stelle. Kap. 21 stellt die Ehre des Petrus her, wenn auch nur, indem es ihm einen zeitweiligen und vorübergehenden Primat zukommen lässt, während der Periode, in welcher die Gemeinde viele Dinge, welche der Herr zu sagen hatte, nach 16, 12 noch nicht tragen kann (Theol. Zeitschr. 1867, S. 407—424).

Hoekstra und A. trat P. F. Vigelius entgegen in der Dissertation: „Historisch-kritische Untersuchung nach dem Verfasser von Joh. XXI“ (1871), worin er zu dem Resultat kam: der Verfasser ist derselbe, wie derjenige von Kap. 1—20, wie aus seinen Begriffen erhellt, welche mit ganz eigenthümlichen Ideen des Evangelisten übereinstimmen; aus der Gleichheit der Sprache und des Stiles; aus dem gleichen Gebrauch der synoptischen Ueberlieferung etc. Rovers war durch diese Darlegung nicht überzeugt von der Echtheit von Joh. 21 (Theol. Zeitschrift 1873, S. 72—74). Dagegen urtheilte Loman günstiger über das Werk von Vigelius, wenn er auch das Eine und Andere darin nicht in Ordnung fand (ebda. S. 219—222).

Man erinnert sich der Klein-Asiatischen Ueberlieferung betreffs des Johannes. Hat dieser Apostel in der That, nachdem er früher das Haupt der Jerusalemischen Gemeinde gewesen, während einer Reihe von Jahren die Gemeinde in Klein-Asien geleitet und ist er darauf in hohem Alter in Ephesus gestorben? Scholten stellte diese Frage zur Verhandlung, nahm die alten kirchlichen Schriftsteller in's Verhör, welche als Zeugen aufgeführt zu werden pflegen, untersuchte und beurtheilte ihre Erklärungen und kam zu dem Resultat: die betreffende Ueberlieferung verdankt ihren Ursprung nicht der Wirklichkeit, sondern einzig und allein der Prätension, dass die Apokalypse vom Apostel Johannes herrühren soll. Wie sich aus diesem Keim die ganze Ueberlieferung nach und nach entwickelt hat, kann man im Einzelnen genau verfolgen (Theol. Zeitschr. 1871, S. 597—691, separatim unter dem Titel: „Der Apostel Johannes in Klein-Asien. Eine kritische Untersuchung“ 1871). Die Bedenken von Holtzmann (Prot. Kztg. 1872) und von Hilgenfeld (Zeitschr. 1872), welcher die Ueberlieferung Johannes betreffend durch die Bestreitung von Scholten nur für bekräftigt hielte, wurden von diesem in einer „Nachschrift“ beantwortet (Theol. Zeitschr. 1872, S. 325—330). Rovers beschäftigte sich etwas länger mit den Argumenten Hilgenfeld *contra* Scholten, indem er einige Bemerkungen über den streitigen Aufenthalt des Apostels Johannes in Klein-Asien zum Besten gab. Er hielt es zum Schlusse nicht für unmöglich, dass der unbekannte vierte Evangelist das Ansehen des Apostels in Klein-Asien habe bestreiten wollen (ebda. 1873, S. 60—74). Von conservativer Seite trat Cramer gegen Scholten auf mit einer gründlichen und ausführlichen Untersuchung: „Der Jünger, welchen Jesus lieb hatte“ (N. B. 1878, II, S. 59—124). Der Evangelist selbst soll mit diesem Namen keine ideale Persönlichkeit haben andeuten wollen, wie Scholten 1871 meinte, weder den Apostel Johannes, um durch dessen Namen seiner religiösen Ueberzeugung leichter Eingang zu verschaffen, noch eine andere Person als welche er selbst war: der aus den Synoptikern bekannte Johannes, einer der Zwölfe.

Loman hatte das vierte Evangelium ansehen lehren als ein Gedicht in der Weise der A. T. lichen Poesie, deren Kunstform sich unterscheidet durch den Parallelismus der Lieder, durch Reim und Mass der Gedanken. Hönig und Wild brachten uns in der Entdeckung des Planes, welchen der Dichter-Evangelist verfolgt, ein gut Stück weiter, aber noch nicht soweit, als wir sein müssten. Den erreichten Gewinn ihrer Arbeit suchte Loman zu verbessern und die wahrhaft künstlerische Zusammenstellung des vierten Evangeliums zu enträthseln, indem er die Grundzüge und die angepassten Gedanken blosslegte: „Der Bau des vierten Evangeliums“ (Theol. Zeitschr. 1877, S. 371—437). Stemler war nicht befriedigt durch diese Entschleierung von Geheimnissen und schrieb einen offenen Brief an Prof. Loman über die Frage: „Ist der Bau des vierten Evangeliums gefunden?“ (Studien 1877, S. 365—373). C. J. Montijn widmete seine Dissertation „der jüngsten Hypothese über den Bau des vierten Evangeliums“ (1878). Er beurtheilte nach einander die Anschauungen von Hönig, von Wild und von Loman, fand aber den gesuchten Plan durch keine dieser Hypothesen befriedigend erklärt.

Van Rhijn macht in seinem zweiten Artikel betreffend die neueste Literatur über die Schriften des N. T., „Das Evangelium des Johannes“, nur im Vorbeigehen Mittheilung von dieser Bauplan-Debatte. Er hält die allgemeinen Fragen nach *argumenta externa*, sowie diejenigen exegetischer und historischer Art für abgethan, und die Zeit gekommen, um die Behandlung von Details auf die Tagesordnung zu stellen. Das neueste Werk von Albrecht Thoma: „Die Genesis des Johannes-Evangeliums“ — von Berlage sehr gelobt und allen Forschern auf dem Gebiete der Kritik und Exegese angelegentlich empfohlen (Theol. Zeitschr. 1883, S. 96—109) — bespricht er ziemlich ausführlich, doch nicht, um es unverkürzt zu loben. Thoma's Vorstellung von dem Inhalt scheint ihm in mancher Hinsicht unwahr, diejenige von der Zusammenstellung unwahrscheinlich und diejenige von der Geschichte unhistorisch. Hernach beschränkt er sich auf ein kurzes Wort über die Johanneischen Studien

von Weiss, C. F. Keil, Luthardt und Beyschlag (Studien 1883, S. 92—109).

Unter den kleineren Beiträgen zur Erklärung des vierten Evangeliums werde eine Abhandlung von J. van Gilse an erster Stelle genannt: „Ueber die Bedeutung des *γεννηθῆναι ἄνωθεν* Joh. III. 3. 7.,“ obgleich schon 1858 geschrieben und damals in die Theol. Beiträge aufgenommen (Zerstreute Beiträge zur Erklärung der hlg. Schrift 1860, S. 174—201). Der Professor führt aus, dass diese Worte nichts Anderes bedeuten können als wiederum, von vorne an, auf's Neue, also ganz und gar geboren werden.

Bergman, einem Fingerzeig des Beza folgend, vertheidigte eine Aenderung in „der Vers-Abtheilung im Anfang des Evangeliums nach Johannes“, so dass 1, 1 schliesst mit den Worten: *καὶ θεὸς ἦν* und Vers 2 beginnt: *ὁ λόγος οὗτος* etc. (G. B. 1869, S. 1—17).

Berlage machte eine Anmerkung zu Joh. 1, 12. 13. und zu 20, 31 (N. & O. 1862, S. 296—306), später auch zu 16, 23. 24. und zu 17, 11 (ebda. 1863, S. 64—72).

Rovers besprach die Ansicht von H. Spaeth (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1868) und stimmte ihm in der Hauptsache zu: unter Nathanael, Joh. 1, 46 haben wir den Apostel Johannes zu verstehen, „den Jünger, welchen Jesus lieb hatte“ (Theol. Zeitschr. 1868, S. 653—661).

Hoekstra erhob Bedenken gegen Scholten's Vorschlag, Joh. 2, 21. 22. für unecht zu halten (G. B. 1859, S. 625 ff.). Ein Anonymus verneinte die Frage: Hat Jesus mit den Ausdrücken: „das Reich Gottes nicht sehen“ und „in das Reich Gottes nicht eingehen“, Joh. 3, 3. 5 dasselbe gemeint? (G. B. 1864, S. 117—120). Ebenso A. die Frage: Hat Jesus Joh. 3, 14 mit *ὑψωθῆναι* seinen Tod bezeichnet? (ebda. 1859, S. 985—994). In „einer Anmerkung auf Joh. 4, 24“ führte H. Ernst jr. aus, dass das Wort Geist allein und ausschliesslich eine moralische Eigenschaft bezeichne, die sittliche Neigung, nicht das Wesen Gottes betreffe (ebda. 1864, S. 751—756). J. G. Ottema suchte deutlich zu machen, dass der Bruder von Maria und Martha eigentlich Simon hiess, doch wegen lange dauernden Siechthums den Beinamen

„Lazarus“ (*Δάζαρος* = *λέπρος* = aussätzig) trug. Matthäus nennt noch Simon den Aussätzigen zu Bethanien als denjenigen, bei welchem Jesus einkehrte. Luk. 16 denke man bei „Lazarus“ auch nur an einen Aussätzigen. Jesus gebraucht niemals Eigennamen in Gleichnissen (W. in L. 1860, S. 140—144). Van Hengel gab eine ausführliche „Erklärung des Gebetes Jesu Joh. 17, 5“. Jesus soll gesprochen haben von derjenigen Herrlichkeit, welche ihm vor Grundlegung der Welt bei Gott bestimmt war (G. B. 1862, S. 1—39). Cramer schrieb ebenfalls eine „Erklärung von Joh. 17, 5“ (Bijdr. 1867, S. 51—79).

J. van Gilse Jr. schlug vor, die Schwierigkeit Joh. 19, 11 aus dem Wege zu räumen, indem man lese: *διὰ τοῦτο ὁ παραδιδούς μὲ σοι μείζονα ἁμαρτίαν ἔχει* und bei *παρ.* an Judas zu denken, dessen Sünde „desto grössere Sünde“ ist, als in Folge derselben auch Pilatus Macht über Jesus erhalten hat (Theol. Zeitschr. 1876, S. 543—548).

Zur Erklärung von Joh. 20, 8. 9. wollte R. von *ἐπιστευσεν* V. 8 die Bedeutung festhalten: „er sah und glaubte (an Gott)“ um dann V. 9 als Interpretation wegfallen zu lassen (G. B. 1863, S. 633—639).

H. U. Meyboom popularisirte die Resultate der Kritik betreffs die Einleitung in das vierte Evangelium in der „Volksbibliothek“ 1874.

Zierikzee, Sept. 1883.

(Fortsetzung folgt.)

Der Hebräerbrief.

Von

Archidiakonus **von Soden.**

(Schluss.)

3. Der Charakter des Verfassers. Der zuletzt behandelten Frage über die Bedeutung von Judenthum und Heidenthum in der Gemeinde reiht sich als Ergänzung diejenige nach dem Standpunkt des Verfassers selbst an. Wir haben zu Anfang als eines der gesicherten negativen Resultate aus den bisherigen Untersuchungen aufgeführt, dass für keinen der als Verfasser vorgeschlagenen, theils nur ihrem Namen, theils der allgemeinen Tendenz ihrer Richtung nach bekannten Persönlichkeiten irgend etwas Beweisendes vorzubringen möglich sei. Wir gehen in unserer Untersuchung darum nicht von einer Personalthypothese aus und suchen auch für keine solche die Momente zu finden, wir wollen nur die Frage nach dem Standpunkt des namenlosen, unbekannten Verfassers, soweit sie sich aus seinem Briefe selbst beantworten lässt, zu lösen versuchen.

Es ist allgemein anerkannt, dass der Verfasser der alexandrinischen Schule angehört. Nur über den Grad direkter Anlehnung an Philo gehen die Ansichten auseinander. Diese Frage aber, die mehr die vorchristlichen Bildungsquellen des Verfassers, aus denen er auch in seinem christlichen Lehrberuf noch schöpft, betrifft, ist für unsere Untersuchung ohne Belang. Für uns handelt es sich um die Stellung, die der Verfasser innerhalb des Christenthums gegenüber den innerchristlichen Fragen eingenommen hat. Hier liegt nun die Sache so, dass die alte orientalische, die mittelalterliche

und die heutige katholische Anschauung den Paulus selbst, die meisten Kritiker, welche davon abkamen aber, so Baur in seinen früheren Arbeiten, Schwegler, Neander, Schmid, Lünemann, Lechler, Oosterzee, Lutterbeck, Messner, Delitzsch, Reuss, Kurtz, Ewald, Hilgenfeld, Pfeleiderer, Hausrath, Holtzman wenigstens einen mehr oder weniger entschiedenen Pauliner in dem Verfasser erkannten, dagegen eine grosse Zahl der neueren Theologen in direktem Gegensatz gegen diese Wolke von Zeugen ihn für einen Schüler der Urapostel und für einen Vertreter des Judenchristenthums erklären. Zuerst D. Schulz (1818), dann Planck (theol. Jb. 47, S. 458 f.), Köstlin (53, 410 ff. 54, 366 ff. 463 ff.), Ritschl (altk. K. 161 ff.), Baur (Das Christenthum u. die christl. K. der drei ersten Jahrh. 2. Ausg. 1860, S. 109), Riehm (861 ff.), Lipsius (Centralbl. S. 1119), Weiss (ntl. Th. Es ist eine „durch Riehm überzeugend nachgewiesene Thatsache, dass die Wurzeln der Lehranschauung unseres Briefes in dem urapostolischen Judenchristenthum in seinem Unterschied vom Paulinismus liegen“), ebenso Mangold (S. 599), Schmiedel (a. a. O.); vgl. die Mittelstellung von Wieseler I, S. 62. Untersuchen wir diese These auf ihre Berechtigung. Weiss selbst schliesst (a. a. O.) zunächst aus 2, 3, dass der Verfasser „ein Schüler der Urapostel“ war, und fügt, freilich ohne Beweis, bei: Kein geborener Palästinenser „muss er sich doch längere Zeit in der Urgemeinde aufgehalten und eine hervorragende Wirksamkeit in derselben geübt haben“. Aber 2, 3 heisst es blos, dass das Heil (*σωτηρια*) „*υπο των ακουσαντων εις ημας εβεβαιωθη*“ d. h. die *ακουσαντες* haben dafür gesorgt, waren die Ursache der *βεβαιωσις* bis zu uns hin. Der Ausdruck *εβεβαιωθη εις* lässt die Möglichkeit einer Reihe von Vermittlungsgliedern zwischen den *ακουσαντες* und den *ημεις* offen. Man kann aus ihm also nicht mit irgend welcher Sicherheit auf die Apostelschülerschaft der Gemeinde und des Verfassers schliessen. Aber selbst wenn der Verfasser hiemit von sich sagen wollte, dass er die *σωτηρια* unmittelbar von den Uraposteln erhalten, beweist dies, dass auch seine Auffassung und Verarbeitung derselben sich völlig derjenigen

der Urapostel anschloss? Ist dies bei einem Geiste vorauszusetzen, der, wie wir später sehen werden, obgleich völlig bekannt mit des Paulus Briefen, sich der paulinischen Auffassung und Verarbeitung gegenüber so selbstständig und originell gehalten hat, der die volle alexandrinische Schulbildung und die ihr eigene weltfreundliche Weitherzigkeit mitbrachte, als er das in Christus gestiftete Heil in sich aufnahm? Der Verfasser ist sich, nur so viel liegt in dem Worte 2, 3, dessen bewusst, dass seine Kenntniss des in Christus gestifteten Heiles direkt auf die reinste Quelle, nämlich auf die Zuhörer Christi und durch diese auf Christus selbst zurückführt. Aber woran lässt sich erkennen, dass er zu dem Wesen dieser *τηλικαυτη σωτηρια* auch die seiner Zeit zwischen den Uraposteln und Paulus verhandelte praktische Frage über die Stellung der Christen zum Gesetz und das Detail der theologischen Erklärung jener *σωτηρια* nach Ursache und Wesen rechnete? Von der ersteren hören wir gar nichts; betreffend das dogmatische Detail aber zeigen doch die unbefangenen Differenzen der Auffassungen in den schriftlichen Denkmalen des Urchristenthums, wie wenig die Schriftsteller jener Zeit das Bewusstsein von ihren gegenseitigen — wie wirs heute nennen — dogmatischen Differenzen hatten, wie ihnen, wie es unser Verfasser deutlich ausspricht, die *ομολογια* zur Gemeinde Jesu und die Lebensführung innerhalb derselben das Wichtigste und allein Entscheidende, alles Detail aber der Individualität zur freien Verarbeitung überlassen war, und erst und lange Zeit nur die allmählich ins Bewusstsein tretenden christologischen Differenzen das dogmatische Gewissen weckten und schärften.

Ferner soll die starke Berücksichtigung des irdischen Lebenswandels den Schüler der Urapostel beweisen (Weiss, St. u. K. 59, S. 146 Anm): Aber die „Menschwerdung“ (2, 14. 17) tritt bei Paulus Ga. 4, 4 (auch aus einer Zweckbestimmung sie erklärend „*ινα*“), Rö. 8, 3 (ebenso), Phi. 2, 7 f. ebenso stark hervor; die „Versuchung“ (2, 18. 4, 15) bezieht sich, wie der Zusammenhang 2, 5—18 und 5, 7 ff. zeigt, auf die Leiden Christi und keineswegs auf eine Versuchung im Sinne der synoptischen Versuchungsgeschichte; von den Leiden

Christi redet aber auch Paulus immer wieder. Die „Sündlosigkeit“ (4, 15. 7, 26. 9, 14) steht schon 2 Ko. 5, 21. Die öftere Anführung derselben in unserem Briefe ist 7, 26 durch die Parallelisirung mit dem menschlichen Hohenpriester, 9, 14 durch diejenige mit den Opferthieren, die auch *αμωια* sein mussten, herbeigeführt (überdies ist die Hervorhebung dieser Eigenschaft philonisch *λεγομεν γαρ τον αρχιερεα ουκ ανθρωπον, αλλα λογον θειον ειναι, παντων — αδικηματων αμετοχον*, kann also beim Verfasser des Hebräerbrieves auch aus jener Schule stammen). „Standhaftigkeit“ ist (12, 3) nicht ausgesagt, sondern nur das *υπομενειν* des *σταυρος* v. 2, das v. 3 bezeichnet wird als *τοιαντη υπο των αμαρτωλων εις εαυτον αντιλογια*; als Parallele hiezu mag aber 2 Ko. 1, 5 *τα παθηματα του Χριστου* und Phi. 3, 10 *κοινωνια των παθηματων* und in Beziehung auf die verhältnissmässig eingehende Behandlung des Leidens Phi. 2, 7 f. genügen. Die letztere Stelle spricht auch ebenso von „Gehorsam im Leiden“, wie Heb. 5, 8. Die Beziehung von 5, 7 f. auf den Gethsemanekampf hat Kurtz z. d. St. mit vollwichtigen Gründen abgewiesen: Das Gebet in Gethsemane, soweit es zum Inhalt das *σωζειν εκ θανατου* hatte, ist nicht erhört worden; die Worte „so geschehe dein Wille“ sind freilich erhört worden, aber das waren Worte der Ergebung in den Tod, kein Gebet um Rettung aus dem Tode. Erhörung fand nur ein solches Gebet Christi, welches um Ueberwindung des Todes, um Rettung aus demselben nach Ueberstehung desselben bat; ein solches Gebet muss also der Verfasser hier vor Augen gehabt haben. Dass er es an das Kreuz verlegt habe, ist nicht nur durch die evangelische Tradition, der wenigstens die Schilderung *μετα κραυγης ισχυρας* entspricht, wenn auch der Gebetesinhalt nicht in der gleichen Weise angegeben wird, wahrscheinlich gemacht, sondern auch an sich nahegelegt; denn um Rettung aus dem Tod bittet man im Angesicht des Todes. Da es sich im Zusammenhang um den Nachweis davon handelt, dass Christus Hohenpriester war, möchte der Gedanke einiger Gelehrten doch nicht so rundweg abzuweisen sein, dass der Verfasser zu der ausführlichen Schilderung dieser Leidenschule, in deren

Gebetsringen Jesus sich als der von Gott berufene, nicht eigenmächtig sich selbst bestellende Hohepriester verräth, durch die Sitte des lauten Betens des Hohepriesters am Veröhnungstage veranlasst wurde. — Dieser einzige Zug ist es, mit dem unser Verfasser über Paulus hinaus in Einzelheiten des Lebens Jesu eingeht; denn „die Himmelfahrt (4, 14. 6, 20. 9, 24)“ ist nirgends deutlich vorausgesetzt, so wenig als die Auferstehung; sondern nur ein Eingehen des gestorbenen Christus in den Himmel, wobei die gebrauchten Ausdrücke nicht über die paulinischen hinausgehen. Der Ausdruck *εἰσερχεσθαι* ist durch die Parallelisirung mit dem hohepriesterlichen Eintreten ins Allerheiligste veranlasst und setzt keineswegs die Vorstellung voraus, die wir mit dem Wort Himmelfahrt bezeichnen; zumal da dieses Eingehen Jesu in unmittelbarem Zusammenhang mit seinem Todesopfer vorgestellt ist 9, 12. — Vergleichen wir die Summe dessen, was wir durch Paulus und was wir aus dem Hebräerbrief über Jesu irdisches Leben erfahren, so ist die erstere entschieden grösser. Wollen wir uns aber den immerhin bemerkenswerthen Einfluss, den Vorstellungen aus dem Leben Jesu auf die Gedankenbildung unseres Verfassers gehabt haben, erklären, so genügt hiezu die Erinnerung an die Ausbildung der Evangelienliteratur; einen unmittelbaren Zusammenhang des Verfassers mit den Uraposteln kann jene Eigenthümlichkeit also nicht beweisen. —

Erklärt sich so der Verfasser selbst nicht für einen Schüler der Urapostel, wenigstens nicht in dem Sinn, dass wir seinen Brief als ein Erzeugniss des urapostolischen Christenthums nur wegen seiner Berufung auf die direkte Ueberlieferung der Heilsthatsachen (2, 3) ansehen dürfen, verräth er ebensowenig durch ein ausserordentliches Eingehen auf das irdische Leben Jesu, dass er den Kreisen, in denen das letztere sich abspielte, besonders nahe stand, so bleibt uns zuletzt nur die Vergleichung mit anderen Zeugnissen des urapostolischen Christenthums, um die Berechtigung der These von Ritschl und Weiss zu prüfen. Hiebei müssen wir, um auf sicherem Grunde zu bauen, von dem 1. Petrusbrief und der ersten Hälfte der Apostelgeschichte, mit welchen

beiden Weiss viele mehr oder weniger zutreffende Berührungspunkte aufgezeigt hat, völlig absehen. Es bleibt uns nur die Apokalypse. Doch ist auch hier zu bemerken, dass es nicht zu erweisen ist, ob diese wohl in Kleinasien entstandene, sicher nicht von einem Apostel herrührende Schrift ein reines Zeugniß des urapostolischen Christenthums ist. Sie wird aber schon von Planck (Th. Jb. 47, S. 454 ff.) und wieder von Weiss und Ritschl mit dem Hebräerbrief zusammengebracht, so dass wir zu einer Prüfung des Verwandtschaftsgrades aufgefordert sind; diese bleibt von Bedeutung schon darum, weil wir in der Apokalypse ein unbestritten judenchristliches Schriftwerk vor uns haben. Die Bezeichnung der Christen in der Apokalypse ist *οι τηρουντες τας εντολας του θεου*, auch mit dem Zusatz *και την πιστιν Ιησου* (14, 12), *δουλοι θεου, φοβουμενοι τον θεον, ιερεις τω θεω* (1, 6. 5, 10), auch *ιερεις του θεου και του Χριστου* (20, 6), *εχοντες την μαρτυριαν Ιησου* (12, 17), ja, wenigstens mittelbar, *Ιουδαιοι*, sofern die Juden als „*λεγοντες Ιουδαιους ειναι εαυτους και ουκ εισιν, αλλα συναγωγη του σατανα*“ bezeichnet sind. Keine der Bezeichnungen für die Christen im Hebräerbrief hat damit entfernt Aehnlichkeit: *αγιαζομενοι* (2, 11. vgl. 10, 10. 14), *μετοχοι, οικος του Χριστου* (3, 14. 6), *ευηγγελισμενοι* (4, 2. vgl. 6, 17) *πιστευσαντες* (4, 3), *φωτισθεντες* etc. (6, 4 f., ähnlich 10, 22 f., vgl. weiter 7, 25. 9, 28. 12, 25). (Die typologische Verwendung der alttestamentlichen Namen *λαος του θεου* und *σπερμα Αβρααμ* gehört nicht hierher, da aus ihnen jedenfalls die Auffassung des Wesens des Christenthums nicht zu erkennen ist.) — Die Vorstellung vom Himmel als einem idealisirten Urbild der Erde ist allen jüdischen Kreisen gemeinsam; überdies unterscheiden sich aber beide Schriften dadurch, dass die judenchristliche Apokalypse einen Tempel im Himmel glaubt (11, 19), der schriftgelehrte Hebräerbrief eine Hütte, dass das obere Jerusalem im Hebräerbrief himmlisches Ziel der durch die Erde nur pilgernden Christen ist (12, 22. 13, 14. vgl. Ga. 4, 26), in der Apokalypse dagegen als zweite Auflage des irdischen Jerusalem auf die Erde herabkommt (3. 12. 21. 2); so trägt die Vorstellung in der Apokalypse konkrete jüdische Farbe,

während sie im Hebräerbrief eine idealisirte Abstraktion ist, die nur ihre erste Quelle in der jüdischen Wirklichkeit hatte. Bei Ritschl (altk. K.) endlich finden wir, nachdem er den von ihm behaupteten judaistischen Charakter des Verfassers geschlossen hat aus der von dem letzteren belassenen Geltung des alttestamentlichen Gesetzes mit Ausnahme der Opfer-riten¹⁾, eine Annahme, deren Unrichtigkeit früher gezeigt worden ist, und dann die in vielen Aufstellungen vorhandene Abweichung des Verfassers von Paulus dargethan hat²⁾, ein Nachweis, der zunächst nur ein negatives Resultat bietet, als einzigen von ihm gegebenen positiven Beweis für den urapostolischen Charakter des Briefes den Umstand, dass „die Prämissen zu seiner Hauptidee bei den Uraposteln gefunden werden“. „Der dogmatische Hauptgedanke des Hebräerbriefes ist eine durch bestimmte Rücksichten bedingte Auslegung der Auferstehung Christi von den Todten zu himmlischer Macht.“ „Die Voraussetzungen zu dieser Auffassung von der Erhebung des Auferstandenen sind nun zwei: die Ansicht von dem Opfercharakter des Todes Christi und von dem Himmel als dem eigentlichen, urbildlichen Tempel.“ Uns interessieren von diesen grossentheils fraglichen Aufstellungen hier nur die beiden letzten: für die Urapostolicität der Vorstellung vom Opfercharakter des Todes Christi beruft er sich auf 1 Petr. 1, 19 und die Apokalypse; sagt aber selbst alsbald, dass beide ganz konkret von einem Passahopfer reden (?) (was sie übrigens mit Paulus 1 Ko. 5, 7 gemein haben), dagegen Paulus auch von einem Sühnopfer spricht (Rö. 3, 25), genau wie der Verfasser des Hebräerbriefes. „Nichts desto weniger lässt sich die Abweichung der Ansicht im Hebräerbrief von der der Urapostel aus dem Zusammenhang jener beiden Prämissen erklären, ohne dass man auf Abhängigkeit von Paulus zu reflektiren braucht, bei welchem ja die Idee vom Sühnopfer anders ausgeprägt ist.“ Was verräth einen wahrscheinlicheren Zusammenhang? Die Umprägung einer und derselben Idee (Sühnopfer) oder die völlige Verschiedenheit zweier Ideen (Passahopfer und Sühnopfer)? Die andere

1) S. 161 ff. 2) S. 164 ff.

urapostolische Voraussetzung, nämlich dass der Himmel der eigentliche Tempel sei, weist Ritschl in der Apokalypse nach und findet sie schon beinahe in Act. 7, 48—50. 6, 14. Weiss (St. u. K. 69, S. 147) erkennt diese Idee als alttestamentlich und weist auf Ps. 11, 4. Jes. 66, 1 hin. Jedenfalls war sie ebenso gut alexandrinisch, als palästinensisch, schon vor der Entstehung von Hebräerbrief und Apokalypse. — Es bleibt nur noch das gemeinschaftliche Citat in Apokalypse 3, 19 und Hebr. 12, 6. Aber wie sollte diese völlig verschiedene Anführung einer gewiss bei allen Trostreden häufig benutzten Stelle des alten Testaments irgend eine Verwandtschaft beweisen?

Um den Versuch, den Hebräerbrief in nähere Parallele zu der Apokalypse zu setzen und so von dieser aus auch in jenen den urapostolischen Lehrtypus zu entdecken, endgiltig zu beseitigen, soll hier eine kurze Vergleichung der Hauptlehren in beiden Schriftstücken folgen.

Der Glaubensgegenstand der Apokalypse heisst schlechtweg Jesus (1, 9. 12, 17. 17, 6. 19, 10. 20, 4. 22, 16); nur in offenbar schon als solenn ihr überlieferten Formeln für Einleitung und Schluss findet sich *Ἰησοῦς Χριστός* (1, 1. 2, 5) und *ο κύριος Ἰησοῦς* (22, 20. 21). Der Bekenntnissgegenstand der Christen ist eben dieser Jesus (bes. 12, 17. 17, 6. 20, 4; vgl. dagegen Hebr. 4, 14). *Χριστός* ist in dem Kreis, dem sie entstammt, noch nicht zum *nomen proprium* geworden. Ausser 1, 1—5 findet dieser Ausdruck sich nur als Bezeichnung im tausendjährigen Reich (20, 4. 6) und als *appellativum* (11, 15. 12, 10. „*ο Χριστός αὐτοῦ*“). Ganz ähnlich findet sich *κύριος* ausser 22, 20 f. von Jesus nur 11, 8, aber wieder appellativisch als Verhältnissbezeichnung, nicht als Titel: *ο κύριος αὐτῶν*, so dass es mehr als zweifelhaft bleiben muss, ob 14, 13 *κύριος* auf Gott oder auf Jesus, welche beide vorher genannt sind, zu beziehen sei; der Inhalt des ewigen Evangeliums 14, 7 macht die Beziehung auf Gott viel wahrscheinlicher. *ο υἱὸς Θεοῦ* findet sich ein einziges Mal (2, 18), wo sogar die Analogie mit den nächststehenden Briefanfängen 2, 12 und 3, 1, wo sie beidemal lauten: „*ταῦδε λέγει ο ἐχθρὸν*“, ohne eine Namensbezeichnung, die Ursprünglichkeit

zweifelhaft machen könnte. Ist es aber auch echt, so zeigt jedenfalls die Analogie mit 2, 8. 3, 7. 14, dass damit nicht ein als *nomen proprium*, als solenner Name bekannter Ausdruck verwendet, sondern das Wesen des Sprechenden nach einer Seite ausgedrückt sein will, so wie es durch die Ausdrücke *ο πρωτος και ο εσχατος, ο αγιος ο αληθινος, ο μαρτος ο πιστος και αληθινος, η αρχη της πισσεως του θεου* nach anderen Seiten ausgedrückt ist. Beim Apokalyptiker ist also *ο υιος του θεου* nicht solenne Bezeichnung, noch nicht *nomen proprium* für Jesus.

Wie anders ist die christologische Terminologie im Hebräerbrief! *Χριστος* kommt 9 mal mit und ohne Artikel, *Ιησους Χριστος* 3 mal vor; *κυριος* von Jesus ist nicht selten (7, 14. 13, 20. 2, 3); 1, 10 ist sogar eine Psalmstelle, die von *κυριος* handelt, ohne Weiteres auf Christus bezogen. *υιος* und *υιος θεου* mit und ohne Artikel ist aber die eigentliche, spezifische Bezeichnung des Glaubensgegenstandes der Christen. — Lässt eine so völlig verschiedene Terminologie zweier Schriften nicht von vornherein darauf schliessen, dass die geistige Atmosphäre, in der die letzteren entstanden, eine verschiedene war, dass der Jesusglaube des judaistischen Christenthum, der Sohngottesglaube das paulinische oder hellenistische Christenthum charakterisiren möchte?

Aber auch die Lehren über das Wesen Christi sind in der Apokalypse nur wenig ausgebildet im Vergleich zum Hebräerbrief: wir sind zunächst angewiesen auf die Bezeichnung „der erste und der letzte“ mit Synonymen (1, 17. 2, 8. 22, 13. Die Meinung von Weiss, dass 1, 14 die Haare des Menschensohnes weiss genannt werden, um ihn als den danielischen Alten der Tage zu zeichnen, ist schon darum, weil auch der Kopf als weiss beschrieben wird, unwahrscheinlich; wie die anderen Vergleichen, so will auch diese Farbenvergleichen Sinnbild einer geistigen Eigenschaft sein, wohl der Heiligkeit.) Jene Benennung hat aber nur einen formalen Inhalt; über das sozusagen materiale Wesen Jesu ist damit nichts ausgesagt. Ausserdem findet sich einmal als bestimmtere Ausführung des „*πρωτος*“ der Ausdruck *αρχη της πισσεως* (3, 14) und ein andermal der Mysterien-

name: *ο λογος του θεου* (19, 13), der aber nichts erklärt, sondern erst erklärt sein will. Man vergleiche mit dieser äussersten Dürftigkeit die ausgebildeten christologischen Dogmen des Hebräerbriefes (1, 2 f. 7, 3), deren Ausführung für uns hier viel zu weitläufig wäre. Der grundlegende Unterschied der beiden Entwicklungsphasen ist schon dadurch genügend gekennzeichnet, dass die Apokalypse wohl einmal Jesus den Sohn Gottes nennt, der Hebräerbrief dagegen auf dieser Bezeichnung recht eigentlich sein christologisches Dogma als auf der grundwesentlichen Bestimmung aufbaut (5, 8. 3, 6. 2, 5).

Auf den irdisch erschienenen Jesus reflektiren allerdings beide Schriften so wenig in eingehender Weise, als dies Paulus und die nachpaulinische Literatur thut; doch folgern wir hieraus nur, dass die Verfasser beide nicht zu den Augenzeugen des Lebens Jesu gehört haben können. Dagegen tritt in der Auffassung des Todes Jesu wieder der Unterschied beider Anschauungsweisen scharf hervor. Jesus schwebt dem Glauben des Apokalyptikers stets als das geschlachtete Lamm vor; der Tod Jesu ist ihm so sehr das Wichtigste, dass er 12, 5 von der Geburt alsbald zum Tode eilt, Geburt und Tod in den Rahmen eines Augenblickes zusammenrückt. Von der Auferstehung im synoptischen und paulinischen Sinn ist nirgends die Rede. Der Tod selbst ist für Jesus der Eingang zur Herrlichkeit 12, 5. Der Tod erscheint 5, 5 f. als Vermittelung des Sieges. Denn es ist ein *αρνιον εστη-ως ως εσφαγμενον*, als welches sich in v. 6 der siegende Löwe aus Juda von v. 5 darstellt. Die Offenbarung *εγενο-μην νεκρος και ιδου ζων ειμι* (1, 18. 2, 8) scheint dem Apokalyptiker fast eine neue zu sein; jedenfalls ignorirt er den Thatbeweis des neuen Lebens Jesu, den dieser in seiner Auferstehung gegeben, in einer auffallenden Weise; das *ζων ειμι* scheint ihm zur Zeit seines Schreibens nur eine himmlische, nicht eine auf Erden manifestirte Wirklichkeit zu haben. Diese Centralstellung des Todes wirkt beim Apokalyptiker sogar noch in massgebender Weise auf seine Vorstellung des himmlischen Jesus ein: dieser ist immer noch das *αρνιον εσφαγμενον* (5, 6. u. ö.), wo ihm nicht das

danielische Bild des Menschensohnes diese seine eigenste Vorstellung verdrängt, wie 1, 12 ff. 14, 14. Dieses erhöhte, lebendig gemachte geschlachtete Lamm theilt mit Gott die Herrschaft über sein Reich (3, 7. 11, 15. 12, 10) und ist *αρχων των βασιλεων της γης, κυριος κυριων und βασιλευς βασιλεων* (1, 5. 17, 14. 19, 16). In den wichtigsten Augenblicken der weltgeschichtlichen Entwicklungen greift der Erhöhte persönlich ein als Rächer und Richter. Den Gläubigen gegenüber ist er Herr (11, 8. 14, 13. 22, 20 f.); diese seine Knechte (1, 1. 2, 20). Das ist der judenchristliche Messias-König, so gut wie möglich verbunden mit der widersprechenden Thatsache des Todes Jesu. — Wie ganz anders der Hebräerbrief! Jesu Tod ist auch ihm der Mittelpunkt seiner dogmatischen Bildungen. Aber der Tod ist ein Opfertod und unter diesem Gesichtspunkt allseitig verarbeitet; während der Apokalyptiker die Schlachtung nur als eine Thatsache mit den Thatsachen des christlichen Heiles äusserlich und unvermittelt verbindet, wie wir sogleich zeigen werden. (Dass bei dem Bild des geschlachteten Lammes nicht an das Passahlamm, sondern an das jesajanische Lamm als Urbild gedacht werden muss, also keinerlei Opferidee mitwirkt, soll hier nicht erst nachgewiesen werden). Aber ebenso ist Jesus selbst durch seinen Tod vollendet (2, 10. 4, 9), seiner Stellung im Himmel würdig gemacht (5, 9) und darum mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden (2, 9), was durch das Sitzen zur Rechten Gottes sich ausdrückt (1, 3. 8, 1, 10, 12). Ist dies eine Idee, in der sich Apokalypse und Hebräerbrief begegnen, so ist die Ausführung der gewonnenen Würde doch alsbald wieder eine völlig verschiedene. Der erhöhte Christus des Hebräerbriefes ist Hohepriester, *αρχιερεως πιστοσ και ελεημων* (2, 17). Seine Aufgabe ist *εμφανισθηναι τω προσωπω του θεου υπερ ημων* (9, 24), *εντυγχανειν υπερ αυτων* (7, 25). Während der apokalyptische Messias-König thätig in die Entwicklung seines Reiches eingreift, schildert der Hebräerbrief seinen erhöhten Hohepriester als *εκδεχομενος εως τεθωσιν οι εχθροι αυτου υποποδιον των ποδων αυτου* (10, 13).

Auch in der Heilsbedeutung des Todes gehen beide aus-

einander. Beim Apokalyptiker hat Jesus in seinem Blut die Christen aus ihren Sünden gelöst (*λυειν* 1, 5) oder erkauft (*αγοραζειν* 5, 9). Nach dem Hebräerbrief ist das Wesen der Heilswirkung *ιλασκεσθαι τας αμαρτιας* (2, 17), *καθαρισμων των αμαρτιων ποιειν* (1, 4. 9, 22. 10, 2) *απολυτρωσις των παραβασειων* (9, 15), *αθιτησις της αμαρτιας* (9, 26) *αγιαζειν* (2, 11. 10, 14). Finden wir hier mindestens in der Terminologie keine Berührung, so noch weniger in der dogmatischen Vermittelung dieser Wirkung des Todes. Von einem stellvertretenden Strafleiden, wie es Hebr. 2, 9. kennt, von einer Opferbedeutung des Todes Christi weiss die Apokalypse nichts; noch weniger von der Vorstellung, dass Jesus dabei selbst als Hohepriester fungirt habe und im Himmel fernerhin fungire. Der Tod Jesu ist der Sieg wider den Teufel; denn 12, 4f. entrinnt er dem Teufel durch seinen Tod, und alsbald folgt die Ausstossung des Anklägers aus dem Himmel 12, 7 ff. Der Sieg (3, 21. 5, 5) wird eben als dieser Sieg gegen den Teufel zu verstehen sein. — Die zu erlösenden Menschen haben darum ihre Kleider zu waschen und zu reinigen im Blute des Lammes (7, 14. 22, 14), oder einfach *δουλοι θεου* zu sein, um dann mit dem Siegel der Erlösung bezeichnet zu werden. Nach dem Hebräerbrief ist die Aneignung des Heiles reich vermittelt und in viel innerlicherer Weise, als im äusserlichen Judenchristenthum der Apokalypse. Von der echt jüdischen Hoffnung, dass die Christen herrschen werden über die Erde (5. 10), weiss der Hebräerbrief so wenig, als von der Auffassung der Christen als *ιερεις* (1, 6. 5, 10). So gehen in allen Hauptpunkten ihrer Lehranschauungen beide Schriften weit auseinander, so dass die Behauptung eines verwandten Charakters schwer zu begründen sein dürfte.

Mit allgemeineren Gesichtspunkten vertheidigen den urapostolischen Standpunkt des Verfassers Planck (Th. Jb. 47. S. 448 ff.) und Köstlin (ib. 54, S. 463—82). Die Gedanken des ersteren lassen sich in folgenden Sätzen zusammenfassen: Der Paulinismus betrachtet das Christenthum anthropologisch, von der menschlichen Seite aus, der Hebräerbrief theologisch, von der göttlichen Seite aus. „Die innerste Eigenthümlichkeit des Hebräerbriefes besteht darin, dass es sich für ihn überall

nur um die objektive (vom Göttlichen ausgehende) höhere Vermittelung des neuen menschlichen Verhältnisses zu Gott handelt, sein ganzes Streben nur auf die Entwicklung dieses objektiven Hohepriesterthums gerichtet ist, nirgends aber die subjektive Seite, wie diese höhere Vermittelung zu einem Eigenthum des Menschen wird, bestimmt ins Auge gefasst ist“ (S. 451). Diese These wird S. 452 f. an vielen einzelnen Aufstellungen und Auffassungen im Vergleich mit denen des Paulus bewiesen. Dann schliesst Planck: Dadurch zeigt der Verfasser, „wie sehr er seinen geschichtlichen Ausgangspunkt in dem Judenchristenthum hat. Denn eben dieses ist es ja, dessen Bewusstsein noch ganz an das objektiv-Göttliche entäussert ist“ (S. 452). Der Hebräerbrieſ „geht ganz von der transcendenten göttlichen Seite aus, wie die juden-christliche Idee der vollendeten Gesetzeserfüllung ganz in dem objektiv-Göttlichen wurzelt“. „Seine Idee des Hohepriesterthums Christi als einer von der göttlichen Seite ausgehenden, höheren Vermittelung des neuen praktischen Verhältnisses zu Gott steht zu dem alttestamentlichen Hohepriesterthum ganz in demselben Verhältniss, wie die Gesetzeserfüllung des Judenchristenthums zu dem alttestamentlichen Gesetzesverhältniss“ (S. 454). Aber ist nicht auch das Bewusstsein des Alexandrinismus, an welchem der Verfasser das seinige jedenfalls entwickelt hat, „ganz an das objektiv-Göttliche entäussert“? und musste der alexandrinisch geschulte Verfasser diesen transcendenten Zug nicht seiner Behandlung der christlichen Religion aufprägen, er mochte mehr der juden-christlichen oder der paulinischen Auffassung der letzteren sich zugewendet haben? Ist diese transcendente Auffassung der Probleme ein Specificum des jüdischen Geistes, so dass aus ihr auf Judenchristenthum ohne weiteres geschlossen werden dürfte? Ja, hat überhaupt das Judenthum, welches durch menschliche Leistung Gott zu genügen hofft und den Nachdruck auf das erstere legt, so dass Paulus dieser Verlegung des Schwerpunktes auf die menschliche Seite in dem Aufbau seines Systems nur gefolgt ist, hat mit ihm das urapostolische Christenthum, das den Standpunkt der Apokalypse und des Ebionitismus aus sich hervortreiben konnte,

so viel wir hieraus schliessen können, vorwiegend jenen transcendenten Charakter gehabt? Kann man behaupten, dass „die judenchristliche Idee von der vollendeten Gesetzeserfüllung ganz in dem objektiv-Göttlichen wurzelt“? Fasst es Paulus nicht richtiger in seinem Princip, wenn er den judaistischen Neigungen ein *ἐπιτελεῖν ἐν σαρκί* Ga. 3, 3, ein *ἐκπιπτειν τῆς χάριτος* sc. *τοῦ θεοῦ* Ga. 5, 5 vorwirft?

Köstlin (a. a. O.) urtheilt: „Der Brief gehört, was den Ausgangspunkt der Lehre seines Verfassers betrifft, dem Judenchristenthum an; er stellt uns ein auf Anregung des Paulinismus geistig umgebildetes Judenchristenthum dar“ (S. 476). Zuerst weist Köstlin (S. 468—74) die Lehrpunkte, in denen sich der Verfasser von Paulus unterscheidet, nach. Wir wollen sie nur darauf ansehen, ob sie gerade judenchristliche Grundlage verrathen, mehr als Paulus selbst solche verräth. Dass der Verfasser keine die Gesetzeserfüllung unmöglich machende Gewalt der Sünde über den Menschen mit allen Konsequenzen dieser Anschauung kennt, vielmehr von dem Princip der Freiheit des menschlichen Willens ausgeht, beweist nur, dass er dem Paulus an religiöser Tiefe nachsteht und zur populären Auffassung der ethischen Verhältnisse, wie sie unter Juden und Heiden, in allen Kreisen herrschend war, zurückgekehrt ist. Zu der scheinbar judenchristlichen Schätzung der guten Werke (13, 16. 6, 3—12) vergleiche man Paulus in 2 Ko. 5, 9. Rö. 12, 2. Phi. 4, 8f., ganz abgesehen noch von Rö. 2, 6 ff. Die Forderung der *μετανοία* (6, 1. 9, 14) kennt Paulus auch als zu den Grundlagen christlichen Lebens gehörig (Rö. 2, 4. 2 Ko. 7, 9. 10. 12. 21). Wenn der Verfasser Glaube und Heiligung ganz in gleicher Linie fordert, so ist dies nur eine Fortsetzung der schon von Paulus betretenen Linie, um leeren Glaubensverlass abzuweisen Ga. 5, 6. 16 ff. Rö. 6. Die Unterscheidung vergebbarer und unvergebbarer Sünden (6, 4—6. 10, 26 ff.) ist neu und allerdings eine Anlehnung an alttestamentliche Bestimmungen; aber sie ist 6, 4 ff. ganz selbständig und rein innerchristlich begründet; im Abschnitt 10, 26 ff. aber ist aus v. 29 zu sehen, an was für ein *ἀμαρτάνειν* der Verfasser bei dem Ausdruck *ἐκουσίως ἀμαρτάνειν* denkt, nicht an einzelne Sünden im täglichen Leben, sondern

an das freiwillige, entschiedene Verwerfen des Christenthums; und er erklärt: wer sich so ausserhalb des Christenthums, der einzigen Sühneanstalt stellt, für den giebt es kein anderes Sühnopfer mehr. Hat dieser rein logische Gedanke etwas mit den judaistischen Klassifikationen der Sünde zu thun? Das „paulinische Bewusstsein, dass mit dem Christenthum das Bestimmwerden des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch nach dem strengen Massstabe der vergeltenden Gerechtigkeit, wie es dem alten Bunde eigenthümlich war, aufgehört habe“, kann ich in Rö. 1, 18. 2, 5 ff. 1 Ko. 3, 17. 2 Ko. 5, 10 nicht stärker finden, als im Hebräerbrief. Die Besiegung der Feinde Christi wird von Paulus 1 Ko. 15 (vgl. bes. v. 27 f.), das letzte Gericht überall (vgl. bes. 1 Ko. 4, 4f. Rö. 2, 16) Gott zugeschrieben, ebenso wie im Hebräerbrief. — Die scheinbaren oder wirklichen Abweichungen von Paulus auf Einfluss des „allgemein apostolischen Christenthums“ zu deuten und damit dem Verfasser einen judenchristlichen Charakter beizulegen, dazu giebt die bestimmte Art jener Abweichungen noch kein Recht. Weiterhin (S. 475) will Köstlin den judenchristlichen Charakter des Verfassers aus der Art und Weise erkennen, wie er von der Bestimmung des Werkes Christi für die Erlösung des Volkes Israel rede.¹⁾ Dass diese Auffassung der Ausdrücke an den betreffenden Stellen nicht richtig ist, haben wir schon gezeigt.²⁾ So vermag auch Köstlin den Beweis nicht zu erbringen, dass der Verfasser dem urapostolischen Judenchristenthum entsprossen sei. Schmiedel³⁾ sieht unter anderem auch darin, dass der Verfasser das christliche Heil vor allem in der Zukunft sucht und nicht im Stande war, die paulinische Lehre von dem gegenwärtigen Heile sich anzueignen, ein Zeichen, dass er der judaistischen Richtung zugehöre. Aber indem Schmiedel S. 51 zugiebt, dass nach dem Briefe nur als Objekt des Glaubens stets

1) Auch Lipsius, Centralbl. S. 419: „Diese Festhaltung der Bestimmung des messianischen Heiles für Israel als Volk ist es, was für den judenchristlichen Standpunkt des Verfassers den Ausschlag giebt.“ Alle anderen Gründe hat Lipsius ebendort als nicht beweiskräftig dargestellt.

2) S. 453 ff. 3) a. a. O. S. 52.

das zukünftige Heil gedacht sei, nicht aber die Gläubigen in der Gegenwart überhaupt noch kein Heil geniessen, wird er kaum die Möglichkeit leugnen können, dass die alexandrinische Weltanschauung des Verfassers zur Erklärung jener Verschiebung des Hauptgesichtspunktes in die jenseitige Zukunft ausreiche. Und da sich die Judaisten das zukünftige Heil als irdisches, als 1000 jähriges Reich dachten, so ist gerade in diesem Punkte die Verwandtschaft mit denselben viel weniger bezeichnend, als die fundamentale Differenz, die gegen judaistische Einflüsse spricht. Wenn aber Schmiedel (S. 61) darauf aufmerksam macht, wie der Verfasser unseres Briefes im Unterschied von Paulus auf das endgiltige Schicksal des jüdischen Volkes in seinen eschatologischen Abschnitten gar nicht reflektirt, so lässt uns dies eben nicht einen Schüler des palästinensischen Urchristenthums, sondern einen der jüdischen Nationalität ferner und kühler gegenüberstehenden Alexandriner vermuthen.

Köstlin selbst nun giebt (S. 467) den Nachweis dafür, dass der Verfasser jedenfalls kein Judenchrist in dem Sinne ist, dass er einer paulinischen Richtung sich gegenüberstellen würde. Der Verfasser anerkennt die universelle Bestimmung des christlichen Heiles und die Aufhebung des Gesetzes für alle Christen, wie er in der Christologie über den judenchristlichen Messias zum paulinischen *υιος του θεου* in seiner metaphysischen Bestimmtheit, ja noch über die paulinische Formulirung des metaphysischen Unterbaues der Christologie hinaus fortgeschritten ist. Er kennt, fügen wir hinzu, überhaupt den Unterschied von Juden und Heiden gegenüber dem Christenthum, mit dem Paulus noch im Römerbrief sich auseinandersetzen musste, nicht mehr; die paulinische Forderung *ουκ ενι Ιουδαιοις ουδε Ελλην* (Ga. 3, 28) ist für ihn zur völligen Wirklichkeit geworden. Die negative praktische Forderung: Aufhebung der Verbindlichkeit des Gesetzes, hat sich bei ihm in einer sehr bestimmten theoretischen Beurtheilung des Gesetzes als der vorbereitenden, verheissenden Institution mit der positivsten Begründung entwickelt: „er stellt das Christenthum dem Judenthum als das schlechthin und rein Geistige dem noch Ungeistigen, als das allein

Versöhnende und Vollendende dem nichts Versöhnenden und nichts Vollendenden gegenüber.“

Aber hieraus zu schliessen, dass der Verfasser ein Pauliner, d. h. ein Paulusschüler sei, ist wiederum unberechtigt. Die Nachweise der Abweichungen der Lehre unseres Verfassers von Paulus sind nun schon so häufig geführt, dass wir uns unter Berufung auf Bleek (Hebrbr. I, S. 303 ff.), Plank (47, S. 448 ff., bes. 452 ff.), Köstlin (53, S. 410 ff., 54, S. 366 ff.; 467 ff.), Riehm (a. a. O.), Ritschl (altk. K. S. 164 ff.), Baur (neut. Th. S. 230 ff.), Wieseler (I, 55 ff., 61 ff.) und zumal auf die gründliche, eindringende Darlegung von Schmiedel (a. a. O. zusammengefasst S. 62 f.) dieser Aufgabe entheben können. Der Verfasser kann, da er, obwohl in vielen Punkten mit Paulus sich berührend, doch stets eigene Gedankengänge, eigene Beweise, andere Begriffsbestimmungen aufweist, in keiner Weise als ein Vertreter der paulinischen Theologie bezeichnet werden. Aber sicher ist dennoch, dass der Verfasser die paulinische Literatur, mindestens den Römerbrief und den ersten Korintherbrief, kannte und anerkannte. Bezeichnend ist das mit Rö. 12, 19 übereinstimmende, von der LXX ganz gegen des Verfassers consequente Gewohnheit abweichende Citat Hebr. 10, 30; ausserdem finden sich Anklänge Hebr. 13, 9 und Rö. 14, 3 f; Hebr. 6, 13 f. und Rö. 4, 20; Hebr. 10, 38 und Rö. 1, 17; Hebr. 6, 12 und Rö. 4, 13. In Betreff des Korintherbriefes hat es Holtzmann (Z. f. w. Th. 67, S. 4 ff.) nachgewiesen: vgl. Hebr. 2, 4 und 1 Ko. 12, 4, 7—11; Hebr. 2, 8 und 1 Ko. 15, 27; Hebr. 2, 10 und 1 Ko. 8, 6; Hebr. 2, 14 und 1 Ko. 15, 26; Hebr. 3, 7—19, 12, 18—25 und 1 Ko. 10, 1—11; Hebr. 5, 11 ff. und 1 Ko. 3, 1 ff.; Hebr. 5, 14 und 1 Ko. 2, 6; Hebr. 6, 3 und 1 Ko. 16, 7; Hebr. 9, 26 und 1 Ko. 10, 11; Hebr. 10, 33 und 1 Ko. 4, 9; Hebr. 11, 1 und 1 Ko. 15, 19 (Uebergang des Begriffs des Glaubens in den der Hoffnung); Hebr. 13, 10 und 1 Ko. 10, 14—21; Hebr. 13, 20 und 1 Ko. 7, 15, 14, 33. Weiterer Ausführungen entheben uns die Zusammenstellungen der dem Verfasser mit Paulus gemeinsamen Lehraufstellungen von Holtzmann (Schenkels Bibell. II, S. 621 f.) und Schmiedel (a. a. O. S. 10 f.). Wenn der Verfasser so den ursprünglichen Paulinismus kannte

und mit keiner Silbe gegen irgend eine Aufstellung des Paulus polemisiert, vielmehr die grossen Grundgedanken von Paulus völlig acceptirt hat, so muss er, wenn er sich auch nicht seine Theologie aneignete, doch Paulus vollständig anerkannt haben; er kann nicht einer Richtung angehört haben, die irgendwie gegen Paulus zurückhaltend sich verhielt.

Da so der Brief weder einen judenchristlichen, noch einen paulinischen Verfasser hat, so schien Schwegler und Baur das einzig mögliche Dritte, dass er einen Vermittelungsversuch zwischen jenen zwei Richtungen darstelle (Baur, Christenthum der drei ersten Jahrh. 63, S. 109ff.). Freilich musste dies begründet werden mit einer Auffassung des Briefes, die wir nicht bestätigen konnten: „Das Hauptmoment ist die Stellung des Christenthums zum Judenthum“ (neut. Th. 64, S. 320), während der Verfasser vielmehr nur die Erhabenheit und Vollkommenheit des Christenthums durch theoretische Vergleichung mit dem Erhabensten und Vollkommensten, was es nach dem Glauben jedes Christen neben dem Christenthum gab, mit dem Judenthum darthun wollte „es sind im allgemeinen dieselben Gegensätze, in die sich der Apostel Paulus hineinstellt“ (a. a. O. S. 110), während im Briefe von „Gegensätzen“ gar nicht die Rede ist; „es gehört zum judenchristlichen Charakter des Briefes, dass er vom Heidenthum schweigt und es stillschweigend im Judenthum begreift“, während er nach unserer Meinung von Heidenthum und Judenthum schweigt, und nur das Christenthum kennt, dem er die alttestamentlich geweihten Namen giebt. Ueberdies aber ist zu entgegnen mit Köstlin: „Von einem Versuche, Judenchristenthum und Paulinismus einander näher zu bringen oder den Gegensatz in einem höheren Dritten aufzulösen, findet sich im Hebräerbrief nichts.“¹⁾ Weder tritt irgendwo das Bestreben dazu ausgesprochen hervor, noch taugen seine positiven Aufstellungen dazu. Sein scharfes Urtheil über die Unvollkommenheit des alten Bundes ohne jegliche Restriktion und ohne jegliche Anerkennung einer auch nur relativen

1) Ebenso Lipsius a. a. O. S. 419 „ohne bestimmte Tendenz auf Vermittelung“.

Berechtigung des Judaismus war nicht geeignet, Judenchristen zu gewinnen; da war Pauli Schätzung des *νομος* als *αγιος, δικαιος, αγαθος, πνευματικος* (Rö. 7, 12. 14) und seine Anerkennung desselben als *παιδαγωγος εις Χριστον* (Ga. 3, 24 f.) doch viel positiver und für Juden annehmbarer, als die Degradirung desselben zur *σκια των μελλοντων αγαθων*, die Taxirung desselben als *εντολη σαρκικη* und *δικαιωματα σαρκος* herbeiführend (Hebr. 10, 1. 7, 16. 9, 10) Während Paulus den Grund, warum das Gesetz nicht selig machte, nicht im Gesetz, sondern in der menschlichen Schwachheit erkennt (Rö. 7, 14), sieht ihn unser Verfasser in dem *ασθενες και ανωφελες* des alten Bundes selbst (7, 18)¹⁾.

Der Hebräerbrief ist kein judenchristliches Produkt im Sinn des Anschlusses an das palästinensische urapostolische Christenthum und ist kein paulinisches Produkt im Sinn des schülermässigen Anschlusses an Paulus; aber ebensowenig hat er es mit diesen beiden Richtungen in dem Sinne zu thun, dass er zwischen ihnen vermitteln, sich mit ihnen auseinandersetzen wollte. Die Vorstellung, welche wir durch unsere Untersuchung über den Standpunkt desselben erhalten, ist vielmehr folgende: Die Hauptziele des Paulus sind erreicht: die universelle Bestimmung des Christenthums und die Aufhebung des Gesetzes für sämtliche Christen. Die Christologie, die Paulus vertrat, ist in ihrer Grundrichtung, der metaphysischen Festwurzelung, anerkannt, wie sich denn der alexandrinisch-gebildete Lehrer, der unseren Brief schrieb, darin mit seinen Lesern völlig eins weiss.²⁾ Von einem Einfluss des palästinensischen Christenthums der Urapostel ist nichts zu bemerken. Dagegen ist ebensowenig das Detail der Theologie des Paulus, seine Beweisgänge, seine Einzel-

1) Dagegen glaubt Schenkel, Christusbild der Ap. S. 122, der den Verfasser einen „judenchristlichen Pauliner“ nennt, zu erkennen, dass der Verfasser „in seiner Beweisführung geflissentlich die Punkte zu umgehen suchte, durch welche die paulinische Theologie den Judenchristen so anstosserregend geworden war“.

2) Vgl. Köstlin 54, S. 467: „Der Brief setzt die Thatsache, dass durch Paulus die Schranken des Judenthums bereits durchbrochen und eben hierdurch auch für Andere die Erhebung zu dem Gedanken

anschauungen normativ; sondern in völlig selbständiger Weise kann sich neben ihr in der durch Paulus entjudaisirten Kirche eine andere christliche Theologie auf den paulinischen Grundanschauungen entwickeln und den Gemeinden präsentieren. Bei dem einzigen auf uns gekommenen ausgebildeten theologischen System, das dieser Freiheit seine Entstehung verdankt, bei dem des Hebräerbriefes sind als charaktergebende Momente neben den Resultaten der paulinischen Theologie die alexandrinische Philosophie und das in der Christenheit als heilige Autorität anerkannte alte Testament zu bemerken, deren Ideen, von letzterem namentlich die auf den Kultus bezüglichen in der Thorah modificirend auf die Entwicklung der auf paulinischer Grundlage sich frei entfaltenden christlichen Theologie einwirken. Ausserdem ist ein bedeutender Nachlass der ethischen Tiefe und der mystischen Wärme zu spüren, dem hauptsächlich die Abweichungen von Paulus Schuld zu geben sind. Jenen Nachlass selbst aber dem Einfluss des Judenchristenthums, statt der Trägheit des Fleisches, dem natürlichen, so oft in der Geschichte, vor allem in der Reformationsgeschichte zu beobachtenden Gesetze des menschlichen Geistes, nach welchem er sich auf einer reinen Höhe nicht lange zu halten vermag, vielmehr auf eine grosse Erhebung bald ein Nachlass folgt, Schuld zu geben, dazu haben wir keinerlei Recht noch Anhaltspunkt. Wir sind also in der Ueberzeugung, in der nach Ritschl (St. u. K. 66, S. 89) „die Hauptsache für das Verständniss des Briefes“ liegt, völlig mit ihm einig, dass der Brief „weder von Paulus noch in irgend einer Weise von einem Schüler des Paulus, herrührt, der eine schulmässige Abhängigkeit seiner Lehrweise von der des Paulus verriethe“. Aber ebenso sagen wir mit Delitzsch (S. 702 f.): „Die Fortbildung der christlichen Lehre vollzieht sich im Briefe an vielen Punkten

der Aufhebung des Gesetzes, der universellen Bestimmung des Evangeliums, der höheren Würde seines Stifters möglich, ja nothwendig gemacht war, voraus; er ist ein Beispiel der totalen Umbildung des altapostolischen Christenthums durch die von Paulus thatsächlich vollbrachte Umgestaltung des Christenthums zur Religion des Geistes.“

offenbar von paulinischen Voraussetzungen aus und in paulinischem Geiste.“

4. Bestimmungsort und Entstehungszeit. Wir haben aus dem Briefe heraus den Charakter des Verfassers und die Verhältnisse der Empfänger desselben zu zeichnen gesucht, ohne Rücksicht darauf, ob wir hiefür bekannte Namen aus der ersten Zeit des Christenthums einstellen können. Es bleibt uns noch die Aufgabe, dies zu versuchen.

Was den Bestimmungsort betrifft, so haben wir freie Wahl unter allen Christengemeinden, mit Ausnahme von Jerusalem und wohl auch von Alexandrien.¹⁾ In bestimmtere Grenzen weist uns der Gruss derer *απο Ιταλιας* (13, 24). Die sprachliche Form entscheidet nicht über den augenblicklichen Aufenthaltsort der Grüssenden.²⁾ Aber die Thatsache des Grusses setzt voraus, dass die Grüssenden fern sind von den Empfängern und vereint mit dem Verfasser, und dass irgend ein bestimmter Grund den Gruss veranlasse. Sind die Grüssenden zu Hause, also „in Italien“, so muss der Verfasser „in Italien“ weilen, d. h. er muss zur Zeit wenigstens italischer Reiseprediger sein; denn nur so erklärt sich, wie er von den italischen Christen grüssen kann und warum er gerade von ihnen die Gemeinde der Empfänger grüsst. Ist diese Annahme unwahrscheinlich, so müssen die Grüssenden mit dem Verfasser beisammen sein an irgend einem bestimmten Aufenthaltsort, sei es innerhalb oder ausserhalb Italiens. Da diese „italischen“ Christen aber allein grüssen, so müssen sie entweder allein bei dem Verfasser sein, so dass er nur von ihnen grüssen kann, als den derzeit allein anwesenden christlichen Brüdern, in welchem Fall aus ihrem Grusse auf den Wohnort der Empfänger nichts zu schliessen wäre. Oder, wenn auch dies unwahrscheinlich ist³⁾, so weist der Gruss

1) Vgl. S. 451.

2) Vgl. S. 450. Overbeck a. a. O. 16f. Lipsius, Gött. gel. Anz. 81, S. 360.

3) Grimm hat diese Hypothese vertreten: Der Briefschreiber habe, sich irgendwo aufgehalten, wo keine Gemeinde vorhanden war; und in der Zeit, als er den Brief verfasste, haben christliche Flüchtlinge

nur von den italischen Christen auf eine besondere Beziehung zwischen ihnen und den Empfängern; die Empfänger müssen ihre Landsleute sein. Der Gruss führt uns also nach Italien, dort die Empfänger des Briefes zu suchen. Zunächst ist dann der Brief nach Rom gegangen, dem Mittelpunkt Italiens, mit dessen Gemeinde die italischen Christen gewiss schon frühe in regen Beziehungen standen. Die Grüssenden sind alle irgendwo in Italien zu Hause, und zur Zeit von ihrer Heimath fern und im Wohnort des Briefschreibers aufhältlich. Holtzmann, der diese von Wetstein schon aufgestellte, seitdem von Alford, Lipsius (Liter. Centralblatt, 1861. Nr. 27) Kurtz (S. 42 ff.), Zahn (Real E. 2. A. V, S. 666 f.), Renan (*l'Antéchrist*. S. XVIII ff.), Mangold (Bleek's Einl. 75, S. 612 f.), Harnack (*Patr. ap.* I, 1 ed. 2. S. LV), Pfleiderer (J. f. prot. Theol. 82, S. 501), Schenkel (Christusbild der Apostel S. 130)¹⁾ angenommene Hypothese der römischen Adresse des Hebräerbriefes schon 1867 (Z. f. wiss. Theol. S. 1 ff.) und neuestens (ib. 1884. S. 1 ff.) begründet hat, führt dafür vor allem die judaistischen Neigungen der Gemeinde auf, deren Bekämpfung auch nach seiner Ansicht der Brief bezweckt. Sind auch diese Gründe theilweise, wenn wir den Zweck des Briefes richtig erkannten, hinfällig, so bleiben doch die von Holtzmann namentlich in seiner neuesten Arbeit nachgewiesenen analogen Warnungen des Römerbriefes und unseres Briefes als starke Indicien, dass die Empfänger beider Briefe dieselben sein dürften, stehen; das Gewicht dieser Thatsache, sowie der anderen, dass der Brief in Rom am frühesten bekannt war und die richtige Tradition über seinen nicht paulinischen Ursprung sich dort

aus Italien jenen Ort berührt. Sie ist nicht unmöglich, aber etwas romanhaft; unbegreiflich aber bliebe solchen interessanten Erlebnissen gegenüber die trockene Notiz: „es grüssen Euch die von Italien.“ Soll sie in ihrer Trockenheit irgend einen Werth haben, so muss sie wenigstens an eine Gemeinde gerichtet sein, die für jene Italiener ein Interesse hat und ihr Schicksal im allgemeinen kennt, also wohl nach Italien.

1) Overbeck (a. a. O. S. 69) erkennt die Wahrscheinlichkeit der Adresse an, ohne sich zu entscheiden.

erhalten hat, bleibt unabhängig von der Auffassung des religiösen Charakters der dortigen Christengemeinde. Der Einwand Grimm's (Z. f. w. Th. 70, S. 40ff.), dass Rom heidenchristlich gewesen sei, der Hebräerbrief eine judenchristliche Gemeinde voraussetze, fällt bei unserer Auffassung der Empfänger des Briefes weg. Ausserdem haben Grimm (a. a. O.) und Kluge (Z. f. w. Th. 72, S. 57 ff.) noch folgende Einwendungen erhoben: Die Sympathie für den Tempelkultus wäre schwerer begreiflich bei der Entfernung, während Beschneidung, Sabbat, Festfeiern und ähnliches dann in den Vordergrund treten müsste (Grimm). Aber das erstere setzt unser Brief, wie gezeigt ist, in der Gemeinde, an die er sich wendet, nicht voraus; das letztere ist gerade in einer Gemeinde, die den Römerbrief erhalten hatte, nicht denkbar. — 12, 4 setze voraus, dass noch kein Märtyrerblut geflossen (Grimm). Das Wort sagt nur, dass die Leser noch nicht am Ende ihrer Prüfungen angelangt seien, über die Vergangenheit der Gemeinde ist darin nichts ausgesagt. Die *εμβασις* (13, 7) ist der natürliche Ausdruck für ein Martyrium, nicht für ein sonst erbauliches Lebensende im Frieden. — Wenn Grimm aus 10, 32 den Eindruck gewinnt, dass die Gemeinde „seit ihrer Gründung keine wesentliche Aenderung ihres Personalbestandes erfahren hatte und zur Zeit der Abfassung des Briefes noch aus den Erstbekehrten bestand“, so ist damit zuviel aus den Worten geschlossen. Man kann *γνωτισθεντες* auch als Wesensbezeichnung der Geprüften ansehen (statt als Zeitbestimmung), mit dem Zweck, hervorzuheben, dass sie in jenen Verfolgungstagen sich als Erleuchtete gehalten und bewährt haben, während sie jetzt in der Gefahr stehen, abzufallen (*παραιπτειν* 6, 4 u. 6). — Kluge meint, die Verschiedenheit des Lehrbegriffes im Römer- und im Hebräerbrief sei so gewaltig und durchgreifend, dass unmöglich die in beiden angeredeten Gemeinden identisch sein können. Aber sollte der genuine Paulinismus, und zwar gerade in Rom, wohin gewiss schon damals alle Bewegungen innerhalb der christlichen Gedankenwelt ihre Wellen warfen, 20 Jahre lang und darüber unverändert die Gemeinde beherrscht haben? Dürfen wir uns überhaupt die dogmatischen Sinne der

Gemeinden so fein denken, dass sie den Paulinismus völlig aufnehmen und seine Theorien von denen des Hebräerbriefes scharf unterscheiden konnten, wenn das praktische Resultat der Theorien so völlig sich deckte, wie bei Paulus und Hebräerbrief? „Hinzukommt,“ fügt Kluge bei, „dass ein *λογος παρακλησεως*, auf solcher paulinischen, der Gemeinde bereits bekannten Grundidee ruhend und aufgebaut, zu Rom wirkungslos hätte bleiben müssen als verblasste Wiederholung dessen, was der Gemeinde bereits bekannt war, was dieselbe viel besser und zuverlässiger aus Paulus Zuschrift hätte gewinnen können und müssen.“ — Wenn sie's nun aber nicht gewonnen hat? Und sind neue Eindrücke nicht immer eindringlicher als alte? Konnte unser Verfasser nicht hoffen, durch seine völlig andersartige originale, dazu rhetorisch überwindende Darlegung der Erhabenheit des Christenthums auch die Gemeinde, die einen Römerbrief Pauli besass, gerade darum, weil er ihr nichts ihren bisherigen christlichen Ueberzeugungen Widersprechendes bot, vor dem drohenden Abfall erfolgreich zu bewahren?

Aber warum ist diese Adresse nicht angegeben? Keine der bisher versuchten Erklärungen für diese Erscheinung, die doppelt auffallen muss, wenn der Brief an eine so bekannte Gemeinde, wie die römische, gerichtet war, befriedigt.¹⁾ Die nächstliegende hat man noch nicht vorgeschlagen. Es ist oben als nachgewiesen vorausgesetzt worden, dass der Brief konkrete Verhältnisse im Auge habe, also keine Ab-

1, Vgl. Overbeck a. a. O. S. 14. Auch der neueste Erklärungsversuch von Holtzmann (a. a. O. S. 5), die Adresse fehle, weil „das eigenthümlich abgegrenzte Publikum des Briefes nur schwer zu definiren und mit einer bestimmten Formel zu bezeichnen war“, hängt an der gewagten Vermuthung, dass der Brief „sich in einer grossen und gemischten Gemeinde denjenigen Kreis, für welchen er verständlich und deshalb bestimmt war, selbst suchen sollte“. Denn über den Durchschnittsgrad des Verständnisses der Gemeinde giengen auch die Paulusbriefe hinaus und waren doch anerkannter Massen an die Gesamtkirchen gerichtet. Dem Wort Hebr. 13, 17 entspricht 1 Ko. 16, 16, dem Gruss an *παντας αγιους* der an *παντα αγιον* Phi. 4, 21, der Fassung des Grusses an die *ηγουμενοι* 13, 24, wodurch diese von der Adresse ausgeschlossen scheinen, der Gruss 1 Thess. 5, 26,

handlung ist und an einen bestimmten Leserkreis gerichtet sein muss. Aber der Schluss, dass dieser Leserkreis darum nothwendig in einer einzigen Gemeinde versammelt zu suchen ist, scheint zu eilig. Die Stellen, die Köstlin (53, S. 427 f.) zum Beweis dafür anzieht, dass die Leser „eine unter sich zusammengehörige (3, 12 f. 6, 1. 9. 12, 12 ff.), unter gemeinsamen *ηγουμενοι* stehende (13, 7. 24), durch vollkommen gleiche Schicksale (10, 32—34) unter sich verbundene Gemeinschaft“ bildeten, „deren einzelne Mitglieder ungefähr zu gleicher Zeit zum Christenthum bekehrt worden waren (10, 32) und zu der Zeit, als der Verfasser schrieb, insgesamt ungefähr auf einer und derselben Stufe der christlichen Erkenntniss und des christlichen Lebens sich befanden“ (5, 12. 12, 5. 12), scheinen hiefür nicht bestimmt genug zu lauten. — Die Benutzung von 10, 32 in der von Köstlin geschehenen Weise ist vorhin zurückgewiesen worden; ist es doch überdies mehr als unwahrscheinlich, dass auch nur um das Jahr 70, geschweige später, Gemeinden existirten, deren Mitglieder etwa zur gleichen Zeit bekehrt wurden, sondern gewiss bestanden schon damals ausser den allerjüngsten Gemeinden alle aus einem Stamm von Zuerstbekehrten und einem Nachwuchs von Hinzugetretenen. Auch die Vorwürfe 5, 12 und die Mahnungen 12, 5. 12 müssen trotz ihrer Allgemeinheit eben so wenig nothwendig an die Gesammtheit gehen, als ähnliche Mahnungen in den Briefen Pauli. Ja, Mahnungen wie 3, 12 f. 12, 15 zeigen, dass die Stufen der Entwicklung und Festigkeit verschieden waren. Die Schicksale aber waren ebenso nach 13, 3 und 10, 33 verschiedene; und auch mehrere, unter sich verschiedene *ηγουμενοι* werden begrüsst 13, 24 (*παντας τοις ηγουμενους υμων*), während die Stellen 3, 12 f. 6, 1. 9. 12, 12 f. nichts für die locale Zusammengehörigkeit der Angeredeten beweisen. Man vergleiche nur den ganz ähnlichen Ton des encyclischen 1. Petrusbriefes. — So legt sich denn die Vermuthung nahe, der Brief möchte an die Gemeinden Italiens gerichtet sein, wohin der Gruss von *οι απο Ιταλιας* und nicht *Ρωμης* zunächst auch weist. Daher der Gruss an *παντας τοις ηγουμενους*, während die Mahnung nur hiess *πειθεσθε τοις ηγουμενοις*, weil da je die *ηγουμενοι* jeder

Gemeinde gedacht sind; daher die Ausführung der verschiedenen Grade der Verfolgung, die nahe legt, die Gemeinde Roms sei gemeint mit *τουτο μιν ονειδισμοις τε και θλιψεσιν θεατριζομενοι*, die Landgemeinden aber mit *τουτο δε κοινωνοι των ουτως αναστρεφομενων γεννηθεντες*. Auch die ausdrückliche Mahnung zur *φιλοξενια*, die unser Brief mit 1 Petr. 4. 9 (allerdings auch mit Rö. 12, 13) gemein hat, würde hiezu besonders passen. Unser Brief würde dann unter die encyclischen Schreiben gehören, deren wir in Apok. 1—3, Epheserbrief und 1. Petrusbrief noch drei im neuen Testamente finden, während 1 Joh., Jac., 2 Petr., Jud. eine weitere Stufe der kirchlichen Entwicklung durch ihre katholische Adresse repräsentiren. Bei dieser Bestimmung des Briefes liesse sich das Verlorengehen der Adresse am leichtesten und natürlichsten begreifen, indem die einzelnen Abschrift nehmenden Gemeinden die encyclische Adresse wegliessen.¹⁾ Vor allem aber erklärt sich dadurch, dass der Brief von Rom aus sofort, nachdem man eine die encyclisch lautende Adresse bei Seite lassende Abschrift genommen hatte, an die übrigen Gemeinden Italiens versandt wurde, am leichtesten, wie er später der römischen Gemeinde, vielleicht unter Mitwirkung der Wirren einer Verfolgung, abhanden kommen konnte, während dies schwerer sich begreift, wenn er nur und ausdrücklich der Gemeinde von Rom

1) Vgl. hierüber die Erklärungsversuche von Kurtz a. a. O. S. 17; Grimm a. a. O. S. 21—23; Overbeck. Overbeck's Vermuthung (a. a. O. S. 14), dass die Adresse als ein Verräther des wahren Ursprungs des Briefes von denjenigen, die ihn in den Kanon aufnehmen und die hiebei das Princip der Apostolicität hatten, beseitigt worden sei, leidet an so vielen Schwierigkeiten, dass sie, so lange noch andere Auswege möglich sind, unannehmbar ist. Abgesehen davon, dass das hypothetirte Kanonisationsprincip noch bezweifelt werden kann, wie konnte denn so rasch die bis dahin aus der Adresse fliessende wahre Tradition durch plötzliche Unterdrückung der ersteren mit unterdrückt werden? Und warum mussten sie denn absolut den Hebräerbrief mit im Kanon haben, wenn er ihnen doch nicht als apostolisch vorlag? Und warum änderten sie nicht lieber die Adresse nach den paulinischen Formen, statt sie zu streichen und damit dem Brief ein ganz unpaulinisches äusseres Gepräge zu geben?

zugeeignet war. — Endlich aber erklärt sich hieraus das Fehlen eines brieflichen Einganges, der bei der erweiterten Adresse schwer einen konkreten Charakter gewinnen konnte und darum dem Verfasser kein Bedürfniss war. Eine weitere Erklärung dieses Mangels giebt soeben Holtzmann (a. a. O. S. 4), die auch bei der erweiterten Adresse zutrifft, indem er vermuthet, dass der Verfasser, „den Lesern hinlänglich bekannt“, „im Geiste anwesend“, jenes Bedürfniss nicht kannte, was doppelt viel erklärt, wenn wir annehmen dürfen, dass er erst seit kürzester Zeit von ihnen, vielleicht durch die Stürme der Verfolgung getrennt war.

Betreffend die Zeit der Abfassung des Briefes ist zu Anfang die Unbeweisbarkeit der Ansicht, der Brief müsse vor 70 geschrieben sein, ausführlich gezeigt; dagegen ist die Möglichkeit einer so frühen Entstehung noch offen. Doch machen schon die Präterita 9, 1. 2. die Existenz des Tempels zweifelhaft. Das kühne Wort *εγγυς αφανισμου*, angewendet auf die Zeit von Jeremias (8, 13), ist viel leichter denkbar angesichts des zerstörten Tempels. Ebenso scheint die unbewiesene aufgestellte Behauptung *ου γαρ εχομεν ωδε μενουσαν πολιν* (13, 14), zumal wenn der Brief an Judaisten geschrieben wäre, viel klarer in ihrer kurzen Wahrheit, wenn die Geschichte schon ihr Ja dazu gesprochen hatte. Das stete Argumentiren von der *σκηνη* aus mit konsequenter Uebergang des Tempels begreift sich viel leichter, wenn überhaupt nur noch das Schriftbild der *σκηνη*, nicht mehr aber der Tempel auf Zion die Geister beherrschen konnte. Auch das Zurückgehen von *εξω της πυλης* auf *εξω της παρεμβολης*, sobald der Verfasser von der Gegenwart redet, während an sich *πυλη* gewiss seinem Gedanken ebensogut zum Typus gedient hätte, als *παρεμβολη*, lässt vermuthen, dass die *πυλη* eben nicht mehr existirte. Ausser diesen Wahrscheinlichkeitsgründen lassen sich noch andere aufstellen, wie sie schon Schwegler gesammelt, Köstlin (54, S. 418 f.) zu widerlegen gesucht hat: Nach 5, 12 könnten die Leser insgesamt schon *διδασκαλοι* sein der Zeit nach; wenn nun Köstlin auch auf 1 Ko. 12, 28 f. hinweist, so ist zu bedenken, dass in Korinth wohl einzelne hervorragende Männer es schon zu

Reife eines *διδασκαλος* gebracht hatten, hier aber der ganzen Leserschaft dies zugemuthet wird und zwar nicht auf Grund eines *χαρισμα*, sondern *δια τον χρονον*. Es ist wahr, dass sich nicht berechnen lässt, was für ein Zeitmass der Verfasser sich dabei wohl gedacht habe, aber gewiss ein hinlänglich gedehntes, sonst konnte er nicht durch *οφειλοντες* es als eine zwingende sittliche Nothwendigkeit aufstellen. — Die Zeitbestimmung „*τας προτερον ημερας*“ beweist weder für, noch gegen; sie ist dehnbar. — 13, 7 scheint auf eine Zeit zu führen, wo die Lehrer und Gründer der Gemeinde nicht mehr da sind; und wenn man zur Erinnerung an ihr Martyrium mahnen muss, so ist wohl über das an sich doch gewiss eindruckskräftige Ereigniss schon eine längere Zeit hingegangen; dies führt mit Wahrscheinlichkeit auf eine ziemlich spätere Zeit als ungefähr 66—68, da 64 noch so nahe war. Ein ähnlicher Schluss lässt sich aus der gleichen Art der Besprechung der ersten, gewiss neronischen Verfolgung 10, 32 ff. ziehen. — Aus der Stelle 2, 3 lässt sich eine einzelne Generation mit Bestimmtheit nicht entnehmen; doch scheint der Ausdruck *εββραιωθη* und die Präposition *εις* eher auf eine schon länger vermittelte Ueberlieferung zu deuten. — Bekanntschaft mit der Apokalypse¹⁾ lässt sich allerdings nicht nachweisen; dagegen macht die Benutzung der Paulusbriefe (mindestens Römer- und erster Korintherbrief), eine Zeit wahrscheinlich, in der diese ihren individuellen Charakter in Bezug auf Schreiber und Empfänger schon etwas abgestreift hatten und zum Gemeingut, sozusagen zum Schriftthum der Kirche geworden waren. — Nun aber lässt sich endlich noch vermuthen, dass die 10, 32 ff. erwähnte Verfolgung die neronische gewesen war, der auch die Farben der allgemeinen Schilderung von Glaubensheroen 11, 35—37, wie Holtzmann gezeigt hat, mindestens gut entsprechen, wenn sie nicht geradezu ein Widerstrahl derselben sind. Dann aber ist wohl keine andere Wahl, als bei der Verfolgung, welche unseren Brief veranlasst hat, an die domitianische zu denken, wie dies Holtzmann (Z. f. w. Th. 67,

1) Schwegler.

S. 5—8) wahrscheinlich zu machen versucht hat. Diese Zeitbestimmung trifft mit unserem Resultat betreffs des so verwandten ersten Petrusbriefes¹⁾ trefflich zusammen. Ein Grund ins zweite Jahrhundert herabzugehen, ist nicht vorhanden. Der Verfasser, der, wie Holtzmann aus dem Ausdruck „*να αποκατασταθω υμιν*“ (13, 19) mit Recht schliesst, den Empfängern ursprünglich nahe war, war dann wohl ein angesehenes Mitglied der römischen Gemeinde, welches von dort aus auch über die übrigen Gemeinden Italiens eine autoritative Stellung gewonnen hatte. Er selbst und vielleicht *οι απο Ιταλιας* mit ihm gehörten zu den römischen Christen, die von Domitian verbannt der Rückkehr entgegenharrten (13, 23). Doch das sind Vermuthungen. Die Gründe seiner Abwesenheit können auch andere gewesen sein. —

So fassen wir als Resultat zusammen: der heute sogenannte Hebräerbrief ist ein Mahnschreiben eines alexandrinisch gebildeten angesehenen Mitgliedes der römischen Gemeinde, das zur Zeit von Rom und wahrscheinlich auch Italien ferne war, an die Gemeinden Italiens aus der letzten Zeit des Domitian, mit dem Zweck, die Gemeinden, die Verfolgung zu leiden hatten, fest an das Christenthum zu ketten. Die ruhig und objektiv abhandelnde, beinahe theologisch entwickelnde Form des Briefes legt den Gedanken nahe, ob auf sie vielleicht die Gewohnheit des Verfassers, bei den Versammlungen der Christen die Homilien zu halten, möchte eingewirkt haben, ob vielleicht der Brief selbst seinem Haupttheile nach aus Homilien des Verfassers entstanden ist und wir in seiner Art der Beweisführung ein Beispiel für die Art und Methode jener Zeit, in den Homilien die Christen in ihrem Glauben zu gründen und zu erbauen, erkennen dürfen. Jedenfalls aber erkennen wir in dieser Urkunde aus der urchristlichen Zeit, wie der Alexandrinismus neben dem Paulinismus die universale Auffassung des christlichen Heiles in der jungen Christenheit vertritt und als eine von allem Judaismus freie, mit dem palästinensischen Christenthum viel

1) Vgl. Jahrb. für prot. Theol. 1883, S. 475. Die Verwandtschaft beider Briefe ebenda 487 ff.

weniger, als mit dem Paulinismus Fühlung habende Richtung bestimmend auf die Gedanken- und Begriffswelt, wie auf die Terminologie der werdenden christlichen Theologie einwirkt. Durch seine Vermittelung gewinnt nicht zwar der Judaismus, aber die Begriffswelt des alten Testaments hierauf massgebenden Einfluss und mit dem letzteren schleicht sich dann der gesetzliche Sauerteig auch in die universalistischen Gemeinden und Lehraufstellungen ein, der den Schein erwecken kann, als hätte das judaistische, antipaulinische Christenthum nach Pauli Tod massgebenden Einfluss auf die werdende Kirche gewonnen.

Ueber die
dem Gregorios Thaumaturgos zugeschriebenen vier
Homilien und den ΧΡΙΣΤΟΣ ΠΑΣΧΩΝ.

Von
Dr. Johannes Dräseke.

Betreffs der unter dem Namen des Gregorios Thaumaturgos überlieferten vier Homilien, dreier auf die Verkündigung der Maria (*εἰς τὸν εὐαγγελισμόν τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου παρθένου τῆς Μαρίας*) und einer auf das Epiphanienvest oder Christi Taufe (*εἰς τὰ ἅγια Θεοφάνεια*), hat Victor Ryssel, welcher zuletzt in einer Einzeldarstellung des grossen Pontiers Leben und Schriften behandelte¹⁾, in seinem Werke S. 36—38 nur einen kurzen Ueberblick über die bisherigen Verhandlungen gegeben, ohne sich selbst für oder wider die eine oder die andere Ansicht auszusprechen. Die Meinungen über dieselben sind recht verschieden von einander ausgefallen; der letzte Gelehrte, der ein Urtheil über die Reden abgab, scheint Fabricius zu sein, dasselbe lautet: *harum homiliarum nulla non videtur nomen ac titulum Gregorii mentiri*. Die Zweifel an der Echtheit beginnen mit der *editio princeps* des Gregorios Thaumaturgos von Gerhard Vossius (Mainz, 1604), eine vollständige Uebersicht über den Verlauf der Untersuchungen der älteren Gelehrten giebt Leo Allatius in seiner *Diatriba de Theodori et eorum scriptis*²⁾, aus der auch Ryssel hauptsächlich geschöpft hat.

1) Victor Ryssel, Gregorius Thaumaturgos. Sein Leben und seine Schriften. Nebst Uebersetzung zweier bisher unbekannter Schriften Gregors aus dem Syrischen. Leipzig, L. Fernau. 1880.

2) Num. LXII, de Theodoro, qui postmodum Gregorius et Thaumaturgos dictus est — bei Migne, *Patrologiae Graecae tom. X*, S. 1205—1232.

Um die missliche Frage weiter zu führen und sie womöglich zum Abschluss zu bringen, müssen wir zum Ausgangspunkte, den die Untersuchung über die Echtheit mit Gerhard Vossius nahm, wieder zurückkehren. Dieselbe knüpft sich an die dritte Rede zu Mariä Verkündigung. Vossius fand diese Rede hinter zwei anderen Reden desselben Inhalts und unter demselben Namen des Gregorios Thaumaturgos in einer sehr alten Handschrift der Cryptoferratensischen Bibliothek. Er erklärte den Stil und den Inhalt, die Darstellungsweise und den Sprachschatz in derselben für so vollständig übereinstimmend mit denen der ersten beiden Reden, dass er sich höchlichst darüber wunderte, wie Aloysius Lipomanus dazu gekommen, in den *Vitae Sanctorum* diese Rede als ein Werk des Johannes Chrysostomos zu veröffentlichen, dessen Urheberchaft ihm ausserdem aus dogmatischen Bedenken, die Leo Allatius jedoch für hinfällig erachtet, unmöglich schien. Letzterer verwarf vielmehr entschieden des Vossius aus der Sprache der Reden entnommenen Beweisgründe, indem er auf des Gregorios aus seinen Schriften genügend bekannten, unbeholfenen, jeglichen rednerischen Schmuckes baaren Stil verwies, den jeder, wenn er sich nicht absichtlich dafür die Augen verschliesse, auf jeder Seite sogar seines Panegyrikos erkennen könne, einer Schrift, in welcher doch Gregorios, wenn anders er es gewollt oder dazu im Stande gewesen, rednerischen Schmuck, Feinheit und Anmuth des Ausdrucks hätte zur Anwendung bringen müssen. In dieser dritten Rede aber, wie auch in den beiden anderen, urtheilt er, ergehe sich der Verfasser frank und frei, wie ein edles, reich geschirrtes junges Ross, das der Reiter mit verhängten Zügeln über das Gefilde dahinsprengen lasse; als ob er aus dem Stegreif rede, so urkräftig und unmittelbar strömten seine Gedanken hervor, rednerisch wohl abgerundet und mit allem Schmucke versehen, dessen die Griechen sich im Panegyrikos zu bedienen pflegten. Obwohl nun Leo Allatius in Anschluss an des Bellarminus Geständniss, über die vier Reden sowohl wie über die kleine an Tatianus gerichtete Schrift *Ἐπὶ ψυχῆς*, nichts Sicheres aussagen zu können, den im allgemeinen richtigen Grundsatz

aufstellt, dass ein ausschliesslich aus der Sprache und der Darstellungsweise entnommener Beweis von sehr zweifelhaftem Werthe sei, da die Stimmung und das Alter doch auch den Stil beeinflussten, und somit Schriften, die von Gregorios herührten, durchaus nicht alle ein und dasselbe Gepräge zu tragen brauchten: so scheint er doch, die Thatsache berücksichtigend, dass die dritte Rede nur in einer einzigen, freilich sehr alten Handschrift des Thaumaturgos Namen trägt, während hundert nicht minder alte Handschriften sie dem Chrysostomos zuweisen, dieselbe für ein Werk des Chrysostomos gehalten zu haben, als welches sie denn auch von den verschiedenen Herausgebern veröffentlicht worden ist.

Bei diesem Sachverhalte kann man nur bedauern, dass die reiche schriftstellerische Hinterlassenschaft des Chrysostomos um ein Stück bereichert worden ist, das demselben eben keine besondere Ehre macht. Das Missverhältniss zwischen der dritten Rede und den anderen dreien ist ein so in die Augen springendes, dass es verwunderlich ist, dass weder Vossius, noch Leo Allatius dasselbe bemerkten. Schon rein äusserlich fällt die Kürze der dritten Rede auf. Sie umfasst in der Migne'schen Ausgabe¹⁾ nur 3 Spalten, während der Umfang der ersten Rede 4¹/₃ Spalten, der vierten 5³/₄ Spalten, der zweiten 8 Spalten beträgt. Auch die sachliche wie rednerische Behandlung der einzelnen Textesabschnitte ist durchaus nicht eine so gründliche, ebenmässige, wie in den anderen; insbesondere fällt die sinnbildliche Deutung eines Ausspruchs des Jesaias auf, ein Verfahren, wofür die anderen drei Reden keine ähnlich lautende Stelle bieten. Im Eingang der Rede liegt der Hauptnachdruck auf der Sendung Gabriels, das *Ἀπεστάλη* kehrt nicht besonders geschickt in vierzehnmaliger Anaphora wieder (p. 1172 A — C), worauf sich der Verfasser zur nachträglichen Erklärung des gleich im Anfang genannten sechsten Monates wendet. Er giebt hier Aufschluss über Maria und Joseph in Anlehnung an Jes. 7, 14 und besonders Jes. 29, 11: „Es wird die versiegelte Schrift

1) *Patrologiae Graecae tom. X.* Nach dieser handlichen Ausgabe führe ich im Folgenden meine Beweisstellen aus den Reden an.

da einem Schriftkundigen gegeben und man sagt zu ihm: lies doch dieses. Er aber spricht: Ich kann's nicht, denn es ist versiegelt“ — eine Stelle, in welcher der Redner das versiegelte Buch bildlich auf die Jungfrau bezieht, welche von den Priestern dem Joseph übergeben wird: er aber kann nicht lesen, die Jungfrau ist versiegelt, aufbewahrt zur Behausung für den Schöpfer des Alls (p. 1172 C D—1173 B zur Hälfte). Der Verfasser hat offenbar diesen letzten Abschnitt selbst als eine Abschweifung empfunden, denn er lenkt plötzlich mit *Ἀλλ' ἐπὶ τὸ προκειμένον ἐπανέλθωμεν* zum Texte zurück: „Im sechsten Monat ward Gabriel zu einer Jungfrau gesandt“. Im Folgenden (p. 1173 B z. H. C D) giebt er nun eine weitläufige Umschreibung des göttlichen Auftrages an den Erzengel, die sich im Allgemeinen weder inhaltlich noch sprachlich mit den ersten beiden Reden berührt. Bemerkenswerth ist, dass die von der Maria gebrauchten Bezeichnungen, ihr Leib *μήτρα παρθενική* (p. 1176 C), sie selbst *τοῦ λόγου κατοικητήριον* (p. 1173 D), *ἔμψυχος ναὸς τοῦ θεοῦ* und *οὐρανοῦ καὶ γῆς ἰσόροπον οἶκημα* (p. 1177 A), in den ersten beiden Homilien auffälligerweise gar nicht vorkommen. Der göttliche Auftrag schliesst am Ende von Seite 1173 mit *Σὺ εἶπὲ τῇ Μαρίᾳ τὸ „χαῖρε κεχαριτωμένη“*, woran sich dann auf Seite 1176 weitläufige Betrachtungen des Erzengels knüpfen, Wechselrede zwischen ihm und dem Herrn, bis zum Schluss der Seite. Dann erst (p. 1177 A) wendet sich der Erzengel an die Jungfrau mit den Worten: „Gegrüset seiest du, Holdselige, der Herr ist mit dir“, welche darauf rednerisch weiter ausgeführt werden bis zum Schluss (p. 1177 B).

Kehren wir zu den drei anderen Reden zurück, welche des Gregorios Thaumaturgos Namen tragen. Betreffs der zweiten äusserte Vincentius Riccardus in seiner Auslegung der sechsten Rede des Proklos von Konstantinopel († 447) Bedenken. *Summopere ambigo* — bemerkt er in Leon. Allat. diatr. de Theod. bei Migne X, p. 1209 A — *et haereo, an revera Gregorii Thaumaturgi sit illa oratio. Dictio enim ipsa videtur potius sancti Procli, et sententiae in ea plurimae insunt, quae conceptis verbis sunt in oratione*

prima Procli, et innumera alia, quae in aliis Procli orationibus offenduntur; et frequens adeo iteratio vocis Θεοτόκου videtur Nestorium impetere. Das Urtheil über die Sprache ist hier ein gleich einseitiges und eben so wenig begründetes, wie das zuvor erwähnte von Gerhard Vossius, die letzte Behauptung aber, dass der häufige Gebrauch des Wortes *Θεοτόκος* gegen Nestorios gerichtet sei, entschieden zu verwerfen.

Vergegenwärtigen wir uns kurz die geschichtlichen Verhältnisse, auf welche jene Aeusserung des Riccardus Bezug nimmt. Nestorios, dem aus der Antiochenischen Schule hervorgegangenen Bischof von Konstantinopel, gab den ersten Anlass, mit seinen besonderen Ansichten öffentlich hervorzutreten, eine von seinem Freunde Anastasios aus Antiochia gehaltene Predigt, worin derselbe die althergebrachte Rede-weise, nach welcher man Maria als *Θεοτόκος*, „Gottesgebärerin“, bezeichnete, heftig bekämpfte. Die Rede rief ungeheuere Aufregung und Erbitterung unter der hauptstädtischen Bevölkerung hervor (Socrat. Hist. eccl. VII, 32), und gerade der aller Orten gegen Anastasios sich äussernde Unwille veranlasste Nestorios, seinen Freund in mehreren Predigten in Schutz zu nehmen.¹⁾ Es entbrannte nun in Konstantinopel ein heftiger, von Geistlichen und Laien gleicher Weise geführter Kampf gegen Nestorios. Auch Proklos, bereits zum Bischof von Cyzicus geweiht, damals aber noch in der Hauptstadt anwesend, trat für Maria als *Θεοτόκος* in die Schranken „und hielt in Gegenwart des Patriarchen wahrscheinlich am Feste Mariä-Verkündigung im Jahre 429 eine Predigt über die kirchliche Lehre von der Incarnation und über den Ausdruck: Gottesgebärerin.“²⁾ Unmöglich kann von ihm aber die zweite, dem Thaumaturgos zugeschriebene Rede herrühren; sollte diese gegen Nestorios gerichtet sein,

1) F. A. v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten. Stuttgart, J. G. Cotta. 1881. S. 79—85. Auf dieses Werk, dem ich für die vorliegende Untersuchung mancherlei Förderung verdanke, werde ich im Folgenden wiederholt mich zu beziehen Veranlassung haben.

2) Kopallik, Cyrillus von Alexandrien. Mainz, F. Kirchheim. 1881. S. 71.

so müssten sich unbedingt in den dogmatischen Wendungen und Ausdrücken Spuren des erregten Streites aufweisen lassen. Die Rede selbst aber ist so ruhig im Tone, so frei von aller Rücksicht auf dogmatische Gegnerschaft, so feierlich und friedlich, dass für jene von Riccardus vermuthete Beziehung durchaus keine Stätte, kein Anhaltspunkt vorhanden ist. Mit Recht machte darum auch Leo Allatius gegen denselben die Thatsache geltend, dass die Bezeichnung *θεοτόκος* für Maria schon vor Nestorios vorkomme.

Ein völlig gleichartiger Vorfall übrigens wie der aus Konstantinopel mitgetheilte ereignete sich bereits gegen fünfzig Jahre früher in Antiochia. Er knüpft sich an den Namen des Theodoros, des gefeierten Meisters der Antiochenischen Schule. Als dieser einst „in Antiochia über die zwei Naturen in Christo eine Predigt hielt und der Mutter Christi das Prädikat *θεοτόκος* absprach, entstand ein förmlicher Aufruhr gegen ihn, so dass er sich genöthigt sah, seine Worte einige Tage später zu widerrufen, um das Volk zu beschwichtigen“. ¹⁾ Wenn also in den achtziger Jahren des vierten Jahrhunderts ein Volksaufruhr wegen der Bestreitung des Beiworts *θεοτόκος* für Maria entstehen konnte, so muss die Bezeichnung eben damals eine allgemein gebräuchliche, in langem Herkommen fest begründete gewesen sein. Ein unverwerfliches Zeugniß gerade hierfür legt endlich auch Kaiser Julianus ab, wenn er in seiner Streitschrift „Wider die Christen“ vom Jahre 362/363 (p. 262 D vgl. p. 276 E) diesen zuruft: „Warum aber höret ihr nicht auf, die Maria Gottesgebärerin (*θεοτόκος*) zu nennen?“ Die Bezeichnung bis zu ihrem Ursprunge zu verfolgen, liegt hier keine Veranlassung vor, es genügt der Erweis der Thatsache, dass der Ausdruck *θεοτόκος* in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts ein ganz allgemein gebräuchlicher war.

Wenn nun Leo Allatius aber schliesslich, wie ich vorher schon mittheilte, zu dem Ergebniss kommt, dass, wenn auch nicht die dritte Rede, so doch die beiden ersten

1) Heinrich Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Freiburg im Breisgau, Herder. 1880. S. 40.

und die vierte Werke des Gregorios Thaumaturgos seien, so wird es nöthig sein, jetzt die aus der Beobachtung der Sprache geschöpften Bedenken gegen die Urheberschaft des Gregorios durch sachliche, dem Inhalt entnommene Gründe zu vervollständigen und zu verstärken.

Von besonderem, und zwar gleich Ausschlag gebendem Gewicht dürfte der Umstand sein, dass in den Reden trinitarische Ausdrücke und Beziehungen sich finden, welche bestimmt auf eine Abfassung nach der Kirchenversammlung in Nicäa hinweisen. Von der Dreieinigkeit heisst es in der zweiten Rede (p. 1169 D): *Τριάς ἁγία καὶ ὁμοούσιος ἐν τῷ κόσμῳ γνωρίζεται*. Der Vater wird ganz, wie dies in den trinitarischen Streitigkeiten des vierten Jahrhunderts der Fall ist, und wofür aus Gregorios von Nazianz und von Nyssa und den anderen gleichzeitigen Kirchenlehrern zahlreiche Belegstellen angeführt werden könnten, als *ἀναρχος* bezeichnet (Hom. II. p. 1169 C), auf Christus dagegen werden Aussagen übertragen, wie sie in ihrem eigenartigen Ausdruck erst das vierte Jahrhundert aufweist. *Εἰ δὲ υἱὸς θεοῦ* — sagt der Redner Hom. I. p. 1149 C — *καὶ θεός, σύμμορφος τῷ πατρὶ, καὶ συναΐδιος, ἐν ᾧ πᾶσαν κέκτηται ὁ πατὴρ τὴν φανέρωσιν· ὁ χαρακτήρ ἐν τῷ προσώπῳ καὶ διὰ τοῦ ἀπαυγάσματος ἡ δόξα καταλάμπεται. Καὶ ὥσπερ ἐν τῆς ἀέννου πηγῆς οἱ ποταμοὶ προέρχονται· οὕτως καὶ ἐκ ταύτης τῆς ἀέννου καὶ αἰζῶου πηγῆς προέρχεται τὸ φῶς τοῦ κόσμου τὸ ἀέννον καὶ ἀληθινόν, Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν*. Er wird (Hom. IV. p. 1181 D) *τέλειος χαρακτήρ τοῦ τελείου πατρὸς* genannt, was freilich an des Thaumaturgos *χαρακτήρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος* (Expos. fid. p. 958 A) anklingt, aber in derselben Rede (IV. p. 1188 D) heisst er *υἱὸς ὁμοούσιος, οὐχ ἑτεροούσιος*, wofür sich aus des Gregorios *Ἐκθεσις πίστεως* nichts Entsprechendes anführen lässt. Die nicänische Lehre ist auch deutlich ersichtlich aus den Worten, welche der Redner (Hom. IV. p. 1185 B) Christus in den Mund legt: *Ὅταν ἴδῃς με ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καθήμενον, τότε θεολόγησον, ὡς σύνθρονον, καὶ συναΐδιον, καὶ ὁμότιμον τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι*. Schon diese bestimmt ausgeprägten Glaubensvorstellungen verbieten es, behufs

Bestimmung der Abfassungszeit der Reden auf den Thaumaturgos zurückzugehen, da sich dessen kurze, zumeist aus Origenes abzuleitende trinitarische Bestimmungen in seiner *Ἐκθεσις πίστεως* mit den angeführten in keiner Weise berühren, geschweige denn decken, und nöthigen andererseits durch ihren eigenartigen sprachlichen Ausdruck zu dem sicheren Schlusse, dass sie nach dem Nicänum abgefasst sein müssen, ein Ergebniss, von dem es auffällig bleibt, dass es dem ersten Herausgeber des Gregorios völlig hat entgehen können.

Die mitgetheilten Stellen dürften ferner auch ein Zeugniss für die Thatsache abgelegt haben, die, soviel ich sehe, bisher nur vereinzelt in Zweifel gezogen worden ist, dass die Reden von einem und demselben Verfasser herühren. Ich führe hier nur einige sprachliche Uebereinstimmungen an, im Folgenden werden wichtige bestimmende Gründe, welche aus der Sprache, wie aus der Lehre entnommen sind, jene Thatsache noch besonders erhärten.

Die Schlange heisst in den beiden ersten, inhaltlich ja noch näher mit einander sich berührenden Reden *ἀρχέκακος* (I. p. 1148 D) oder *ἀρχέκακος δαίμων* (II. p. 1157 C); in beiden fällt der häufige Gebrauch des Beiworts *ἀένναος* auf, in Verbindung mit *ἀρετή* (I. p. 1148 A), *πηγή* (I. p. 1149 C, II. p. 1160 B. 1165 A), *χαρά* (II. p. 1156 C) *φῶς* (I. p. 1149 C); in beiden findet sich der Vergleich Jesu Christi mit der kostbaren Perle des Meeres (*μαργαρίτης*). Es heisst von Maria (I. p. 1152 D): *τὸν πολύτιμον μαργαρίτην προήνεγκεν*, den Namen *μαργαρίτης τοῦ λόγου* trägt Christus Hom. I. p. 1149 A, und p. 1152 C wird die Doppelnatur der Seeperle (*ὁ μαργαρίτης ἐκ τῶν δύο φύσεων, ἐξ ἀστραπῆς καὶ ὕδατος, ἐκ τῶν ἀδήλων σημείων τῆς θαλάσσης προέρχεται*) vergleichsweise auf ihn übertragen, während Hom. II. p. 1157 D von ihm aussagt: *ὁ φωτιστικὸς μαργαρίτης προέρχεται εἰς σωτηρίαν πάσης τῆς οἰκουμένης*. — In der zweiten und in der vierten Rede findet sich zu dem Gruss der Maria (Lukas 1, 41) der eigenthümliche Zusatz: *τοῖς ποσὶ τοῦ βρέφους τῇ γαστρὶ δεδεμένοις ἄλλεσθαι καὶ σκιρτᾶν παρεσκεύασεν* (II. p. 1165 A); derselbe lautet im Munde des Johannes (IV. p. 1181 A) also:

δεδεσμένος τοῖς τῶν ἐμβρύων ἀλύτοις δεσμοῖς ἐσκήριτων. — In allen drei Reden wird wiederholt das Geheimniss des göttlichen Rathschlusses der Fleischwerdung des Logos hervorgehoben. Der Redner spricht (I. p. 1148 B) von dem *ἄφραστον μυστήριον τῶν τὴν ἐλπίδα εἰς Χριστὸν ὁσίως ἐπεσφραγισμένων Χριστιανῶν*, er fragt (II. p. 1156 D): *τίς ἐξηγήσεται τοῦ μυστηρίου τὸ ἀκατάληπτον*. Die Juden gehören (IV. p. 1188 B) zu der Zahl *τῶν ἀγνοούντων τὸ τῆς οἰκονομίας μυστήριον*. Uns Christen ist Maria *ὅλων τῶν μυστηρίων ὑπάρχουσα δοχεῖον* (II. p. 1169 C), und Christus selbst *ὁ ἀπορρήτων μυστηρίων [ἄλ. ἀπορρήτῳ μυστηρίῳ] τῆς οἰκονομίας πληρώσας πᾶσαν διοίκησιν [ἄλ. δικαιοσύνην]* in Hom. I. p. 1153 D.

An dieser Stelle möchte wohl ein anderer Einwand am passendsten seine Erledigung finden, dessen Leo Allatius (a. a. O. p. 1220 D) gedenkt. Er berichtet, einige Beurtheiler zögen aus den in der vierten Rede zu der Lukasstelle 3, 22 als weitere Ausführung hinzugefügten und vorher theilweise schon erwähnten Worten: *Υἱὸς ὁμοούσιος, οὐχ ἑτεροούσιος· ὁμοούσιος ἐμοὶ κατὰ τὸ ἀόρατον, καὶ ὁμοούσιος ὑμῖν κατὰ τὸ ὁρώμενον, χωρὶς ἁμαρτίας* (IV. p. 1188 D) den Schluss, der Verfasser dieser Rede müsse offenbar nach den Zeiten des Arios und der Nicänischen Kirchenversammlung, ja selbst nach der Verurtheilung des Nestorios und Eutyches geschrieben haben. Der erste Theil dieses Schlusses ist unbedingt richtig, wie ich schon nachgewiesen zu haben glaube, der zweite dagegen, der die Abfassung über Nestorios und Eutyches hinausrückt, findet weder in den angeführten Worten, noch sonst in anderen Stellen der vierten Rede irgend eine genügend sichere Stütze.¹⁾ Mit viel mehr

1) Als rein äusserer Gegengrund könnte Folgendes angeführt werden: Den von Mai (Spic. Rom. X, S. 1 ff.) veröffentlichten, aus der bis jetzt nur handschriftlich vorhandenen *Πανοπλία* des Niketas Choniates entnommenen Verhandlungen der zu Konstantinopel unter Kaiser Manuel Komnenos im Jahre 1156 gegen den Diakon Soterichos abgehaltenen Kirchenversammlung ist, wie üblich, eine Reihe von wichtigen, für die behandelten Gegenstände besonders kräftiges Zeugniß ablegenden Aussprüchen der Väter angehängt. Dasselbst findet sich S. 35 unter der Ueberschrift

Schein der Berechtigung könnte man dies bei der zweiten Rede behaupten, und das ist thatsächlich geschehen. Ryssel führt als Gegner des Vincentius Riccardus, dessen Vermuthung über die zweite Rede ich bereits vorher beleuchtet und zurückgewiesen habe, Oudin an. Dessen Einwendungen gipfelten in dem Satze (a. a. O. S. 37), „dass die Gründe, welche gegen die Autorschaft des Gregorius Thaumaturgus sprächen, zugleich auch eine Abfassung durch Proklus als unwahrscheinlich erscheinen liessen, da sich einzelne Stellen dieser Rede über die Verkündigung der Maria nicht nur gegen die Arianer und Nestorianer, sondern auch gegen die Eutychianer richteten: darum müsse man alle vier Homilien entweder dem im sechsten Jahrhundert lebenden antiochenischen Bischof Gregor, dem Freunde des Kirchenhistorikers Evagrius, der gleichfalls in Antiochien lebte und ihn vertheidigte, zuweisen oder besser noch einem anderen Bischof von Neocäsarea Namens Gregor, dem Vorkämpfer der Bilderstürmer, der 754 bei dem unter Copronymus abgehaltenen Concil zu Konstantinopel zugegen war und auf dem 7. Concil zu Nicäa, welches die Synode des Jahres 754 verdammt, Widerspruch leistete“. Zunächst ist dies Urtheil Oudin's schon aus dem Grunde zu beanstanden, weil er die eigenthümliche Beschaffenheit der dritten Rede, die mit fast völliger Einstimmigkeit als ein Werk des

Τοῦ αὐτοῦ εἰς τὰ φῶτα, die nur auf Chrysostomos Bezug haben kann, aus dessen Schriften sämmtliche Anführungen von S. 30 an stammen, folgende Stelle: *Οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ἠνδόκησα· υἱὸς ὁμοούσιος, οὐχ ἑτεροούσιος· ὁμοούσιος ἐμοὶ κατὰ τὸ ἀόρατον, καὶ ὁμοούσιος ὑμῖν κατὰ τὸ ὁρώμενον, χωρὶς ἁμαρτίας· οὐκ ἄλλος ἐστὶν ὁ υἱὸς μου καὶ ἄλλος ὁ Μαρίας υἱός· μὴ διέλγητε τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ ἀπὸ τῆς θεότητος αὐτοῦ· ἀχώριστα γάρ.* Bis auf die letzte Zeile von *μὴ* an stehen diese Worte, was bisher Niemand bemerkt hat, fast genau so in Hom. IV. S. 1188 D. Aus dieser Anführung geht somit hervor, dass auch die vierte, handschriftlich dem Gregorius Thaumaturgos zugeschriebene Rede in späterer Zeit dem Chrysostomos beigelegt wurde, was, wie wir gesehen, nur bei der dritten Rede mit Recht geschehen ist. Zu der Aufschrift *Εἰς τὰ φῶτα* bemerkt Mai nur: *De hoc argumento non semel concionatus est Chrysostomos, ut constat ex editis eius sermonibus.*

Chrysostomos bezeugt ist, nicht erkannt, sondern auch sie in seine Beweisführung hineingezogen hat. Sodann muss der Versuch, den Namen Gregorios in der Ueberschrift der Reden zu halten und ihn als durch Verwechslung mit irgend einem anderen späteren Träger desselben Namens dorthin gerathen zu betrachten, entschieden zurückgewiesen werden. Dieser Versuch ist offenbar das Zeichen einer rein äusserlichen Beurtheilungsweise, die in unseren Tagen mit Recht in Missachtung gerathen ist. Bei den Syrern ist aus Missverständniss oder Vermuthung in die alte Uebersetzung der kleinen Abhandlung *Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος* des Thaumaturgos Name anstatt des Gregorios von Nazianz in die Ueberschrift gerathen¹⁾; aber bei der unter des Justinus Namen überlieferten Schrift *Ἐκθεσις πίστεως ἥτοι περὶ τριάδος* hat man mit Recht den Versuch als schwächlich und ungenügend verworfen, als Verfasser den um 480 lebenden Justinus Siculus, von dem wir fast nichts wissen, in Anspruch zu nehmen. Bei der Mehrzahl der unter falschen Namen umlaufenden Schriften hat genauere Untersuchung meist die Thatsache klargestellt, dass die Namen absichtlich gefälscht worden sind. Das ist z. B. bei allen jenen Schriften der Fall, welche unter den Namen des Athanasios, Julius von Rom, sowie des Gregorios Thaumaturgos, dessen *Κατὰ μέρος πίστις* hier hauptsächlich in Betracht kommt, seit Alters umlaufend, Caspari als Werke des Apollinarios von Laodicea erwiesen hat.²⁾ Doch fragen wir hier, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, was hat die Berufung auf Gregorios von Antiochia (572—594) für einen Werth?

Gregorios war ein furchtloser Mann und straffer Vertreter der kirchlichen Erfahrung und Lebensklugheit, in überaus stürmischen Zeiten aus der Stille des Klosters zum Bischofssitze der syrischen Hauptstadt und zum Vermittler

1) Vgl. meine in diesen Jahrbüchern VIII, S. 343 ff. und 553 ff. veröffentlichte Abhandlung „Ueber den Verfasser der Schrift *Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος*“, besonders S. 365—367.

2) L. P. Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. Christiania, 1879. S. 65—146.

auch in weltlichen Dingen berufen¹⁾, von dessen wissenschaftlicher oder rednerischer Bildung sogar sein Freund Euagrios nichts zu berichten weiss. Wenn die beiden ersten Reden von ihm sein sollten, würde man da nicht erwarten, dass von dem damals üblichen, schon an Bilder geknüpften Mariendienst sich hier und da eine Andeutung fände? Und Gregorios hätte dazu vielleicht besondere Veranlassung gehabt. In Antiochia hatte sich (Evagr. V, 18) ein gemeiner Emporkömmling, Anatolios, an den Bischof herangedrängt, um seine eigene unwürdige Person in den Augen des Volkes dadurch zu erhöhen; da wurde er plötzlich — es war im Jahre 576 (Evagr. V, 17) — bei einem den alten Göttern dargebrachten Opfer überrascht: ein todeswürdiges Verbrechen. Das empörte Volk erhob auch gegen den Bischof die schwersten Beschuldigungen, während Kaiser Tiberius (578 bzw. 574—582) Anatolios nach Konstantinopel zu schaffen befahl. In seiner Noth wandte sich der Gefesselte im Kerker hülfeflehend zum Bilde der Gottesmutter, das dort befindlich war; doch den Ruchlosen verabscheuend und ihn damit als Gottesfeind kennzeichnend, wandte die Heilige ihr Antlitz rückwärts, zum Staunen und Grauen der Wächter sowohl als der in demselben Raume gefangen gehaltenen Genossen des Anatolios. Ja die Gottesmutter erschien sogar bei Tage einigen Gläubigen, sie zur Rache anspornend und klagend, dass ihrem Sohne durch Anatolios Schmach angethan sei. Anatolios ward in Konstantinopel den wilden Thieren vorgeworfen, von ihnen getödtet und dann an's Kreuz geschlagen, während die Untersuchung gegen den Bischof, dessen Name von dem Schurken schnöde gemissbraucht war, selbstverständlich nicht das Geringste ergab. Hätte nicht, frage ich noch einmal, von jener damals²⁾ schon an Bilder geknüpften Verehrung der Maria, wie die von Euagrios mitgetheilte Geschichte

1) Evagr. Hist. eccl. V, 5: ἢν δὲ γνώμην καὶ ἀρετὴν ψυχῆς πάντα ἐν πᾶσι κράτιστος, καὶ ἐς οὗτο ὁρμήσειεν, ἐξεργαστικώτατος· δέει τε αἰρωτός, καὶ πρὸς τὸ ὑπείκειν ἢ κατεπιτρεῖναι δυναστείας ἀληπτότατος.

2) Euagrios schloss sein Werk im Todesjahre des Gregorios 594, oder, wie er selbst VI, 24 angiebt, im zwölften Jahre der Regierung des Kaisers Mauricius.

zeigt, in den Reden irgend eine Spur, oder gar ein unmittelbarer Hinweis auf jene wunderbaren Vorgänge in Antiochia sich finden müssen, auf welche der von jedem Verdacht der Ketzerei freigesprochene Bischof zu seiner eigenen Genugthuung mit besonderem Nachdruck hätte hinweisen können?

Noch schwächer steht es mit der anderen Vermuthung Oudin's, welcher er sogar den Vorzug giebt, dass am besten wohl Bischof Gregorios von Neocäsarea, der als Gegner der Bilderverehrung auf der siebenten allgemeinen Kirchenversammlung zu Nicäa auftrat, als Verfasser der Reden zu denken sei. Dieser war schon bei der von Constantinus Copronymus 754 nach Konstantinopel berufenen Kirchenversammlung zugegen, auf welcher unter der Führung der Bischöfe Theodosios von Ephesus und Pastilas von Perge, ohne dass irgend ein Abgesandter Roms oder einer der anderen Erzbischöfe zugegen war, des Kaisers Wünsche zu kirchlichen Glaubenssätzen erhoben wurden. Nachdem der Kaiser in der Kirche der Gottesgebärerin in der Vorstadt Blachernä den Mönch Constantinus persönlich zum ökumenischen Patriarchen ausgerufen, verbot er wenige Tage darauf auf dem Forum in Gemeinschaft mit dem von ihm geschaffenen Patriarchen und den ihm ergebenen Bischöfen vor versammeltem Volk die Anbetung der bisher verehrten Bilder und belegte die Bilderverehrung mit dem Banne.¹⁾ Unter dem stark hervortretenden Einflusse Roms²⁾ wurde 787 unter dem Vorsitze des Patriarchen Tarasios die siebente allgemeine Kirchenversammlung zu Nicäa abgehalten und durch dieselbe die Aufhebung des Verbots der Bilderverehrung vom Jahre 754, trotzdem dass vereinzelt, wie von dem erwähnten Bischof Gregorios von Neocäsarea, dagegen Widerspruch erhoben wurde, ausgesprochen.³⁾ Diesen

1) Zonar. Hist. XV, 6. p. 347, 28 ff. (Dind.).

2) R. Baxmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII. Elberfeld, Friedrichs. 1868. Th. I, S. 290. 291.

3) Zonar. Hist. XV, 11. p. 360, 18 ff. (Dind.): ἀθροισθέντων δὲ καὶ τῶν λοιπῶν ἀρχιερέων καὶ μοναχῶν ἐν Νικαίᾳ τῆς Βιθυνίας καὶ ὁ πατριάρχης ἐξῆλθε Ταρσάσιος, καὶ συνέστη ἐκεῖ οἰκουμένη καὶ σύνοδος ἐβδόμη, καὶ ἐκυρώθη τὰς σεπτὰς εἰκόνας καὶ προσκυνεῖσθαι καὶ σεβάζεσθαι.

Neocäsarienser aus dem wüsten Bilderstreite zum Verfasser der Reden zu wählen, verbietet einmal der soeben schon hervorgehobene Umstand, dass sich in den Reden betreffs der Marienverehrung auch nicht die geringste Rücksichtnahme auf gegnerische Ansichten findet, was doch bei jener Annahme nothwendig erwartet werden müsste; sodann scheint mir auch die reine, dichterisch gefärbte Sprache, die Ebenmässigkeit und Vollendung in der Handhabung der rednerischen Kunst, wie dies die erste, zweite und vierte Rede zeigen, gegen den Versuch zu sprechen, die Abfassung bis in's Ende des achten Jahrhunderts hinabzurücken.

Hierher dürfte am besten auch der leichtfertige, wiederum gegen alle vier Reden erhobene Einwand des Andreas Rivetus (*Critici sacri* II, 16 bei Leo Allatius a. a. O. p. 1209 C) gezogen werden, der, ohne die Reden gesehen zu haben, auf Grund einer bei Guil. Perkinsius sich findenden Stelle dieselben für unecht erklärt. Dieser nämlich behauptet, offenbar hauptsächlich durch den Eingang der zweiten Rede (*Εορτὰς μὲν ἀπάσας καὶ ὑμνωδίας δεόν ἡμᾶς θυσιαῶν δίκην προσφέρειν τῷ θεῷ· πρώτην δὲ [ἄλ. πρώτην δέ] πάντων τὸν εὐαγγελισμόν τῆς ἁγίας Θεοτόκου*) dazu veranlasst, in missverständlicher Verwendung zweier Angaben bei Paulus Aemilius (*De gestis Francorum* lib. II) und Sigebertus (zum Jahre 807), die Reden seien zweifelhaft, weil die Verlesung der Lebensbeschreibungen der Heiligen, sowie die zu ihren Gedenktagen passenden Festgesänge erst von Karl dem Grossen um das Jahr 807 angeordnet worden seien. Wir können diese Einwendungen auf sich beruhen lassen, da Leo Allatius (p. 1210 D—p. 1213 D) durch eine Fülle von Zeugnissen, die bis in die ältesten Zeiten hinaufreichen, nachweist, dass längst vor Karl dem Grossen schon in den Anfängen der erstarkenden Kirche feierliche Reden und Lobgesänge an den Festen der Heiligen üblich gewesen seien. Was die Verehrung der Maria im Besonderen angeht, so wurde sie, da es bei ihr an dem nöthigen Anhalt für den, bei den Heiligen sonst gefeierten, Geburts- oder Todestag fehlte, „an denjenigen Tagen, die zum Gedächtniss besonders wichtiger Ereignisse oder Begebenheiten

im Leben des Herrn, an denen sie mitbetheiligt war, nach und nach eingeführt wurden, mitgefeiert“. Von den hier besonders in Betracht kommenden Tagen, dem Fest der Empfängniß oder Verkündigung und dem der Epiphanie weist von Lehner nach,¹⁾ dass das letztere, unter welchem u. A. Jesu erste Offenbarung als Gottes Sohn durch des Vaters Mund bei der Taufe verstanden wurde (vgl. die vierte Rede εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια, „id est“, sagt die lateinische Uebersetzung, „de dei apparitione sive de Christi baptismo“, wovon ja thatsächlich die Rede handelt), wahrscheinlich von jenen Festen das älteste ist, indem sein Ursprung wohl schon in's dritte Jahrhundert zurückreicht, während die Empfängniß Christi oder die Verkündigung (vgl. die Reden εἰς τὸν εὐαγγελισμόν τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου παρθένου τῆς Μαρίας (I) und (II) εἰς τὸν εὐαγγελ. τῆς παναγίας θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου τῆς Μαρίας) schon bei Chrysostomos bestimmt auf den 25. März festgesetzt erscheint, welchen Tag nach Augustinus (De trin. IV, 5) „die Autorität der Kirche als von den Vorfahren überliefert empfing und festhält“: eine Bemerkung, die, wenn sie auch der Festfeier nicht mit ausdrücklichen Worten gedenkt, doch letztere im vierten Jahrhundert als durchaus selbstverständlich zu betrachten überaus nahe legt.²⁾

Ich komme jetzt auf den von Leo Allatius berichteten und vorher schon mitgetheilten Einwand einiger Beurtheiler zurück, demzufolge die vierte Rede offenbar nach den Zeiten des Arios und der Nicänischen Kirchenversammlung, ja

1) F. A. v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten. S. 203 ff.

2) Auch v. Lehner ist a. a. O. S. 213 betreffs des Verkündigungstages der Ansicht, „dass er ursprünglich als solcher gefeiert worden sei, als „Fest der Empfängniß Christi“. Jedenfalls hat aber die Ansicht, dass dieser Tag gleich vom Beginn seiner Feier an als Marienfest gegolten habe, nicht minder viel für sich; heisst ja doch auch Chrysostomos das von ihm für den März berechnete Ereigniss „Empfängniß Mariä“, nicht „Empfängniß Christi“. — S. 214: „Dass aber das Verkündigungsfest wohl das früheste Marienfest war, dafür dürfte auch der Umstand sprechen, dass von allen untergeschobenen Marienfestreden eben einige Verkündigungsfestreden an den ältesten Namen geheftet wurden, an den Namen Gregors des Wunderthäters“.

sogar nach der Verurtheilung des Nestorios und Eutyches geschrieben sei. Wie ich bereits hervorhob, hätte die letztere Vermuthung sich mit viel grösserem Scheine des Rechts auf eine Stelle der zweiten Rede stützen können; noch näher aber liegt es, sich auf die erste Rede zu beziehen, in welcher ebenso wie in der zweiten die Bezeichnung der Maria als *θεοτόκος* sich findet, welche Ryssel (a. a. O. S. 37) allein auf die letztere zu beschränken scheint. Dort heisst es nämlich (p. 1152 C): *ὁ δεσπότης ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως ἐκ τῆς πατρὸς καὶ ἀγνῆς καὶ ἀμιάντου καὶ ἀγίας παρθένου Μαρίας προέρχεται, ἐν θεότητι τέλειος, καὶ ἐν ἀνθρωπότητι τέλειος. κατὰ πάντα ὁμοίος τῷ πατρί, καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν κατὰ πάντα, χωρὶς ἁμαρτίας.*

Hiermit kann sehr wohl die Stelle des Chalcedonensischen Bekenntnisses verglichen werden, in welcher die versammelten Väter zu lehren versichern (Mansi VII, p. 108f.), Jesus Christus sei geboren *δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱόν, κύριον, μονογενῆ ἐκ δύο φύσεων ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον.* Es würde aber übereilt sein, wenn man aus der theilweisen Aehnlichkeit der Ausdrücke sofort schliessen wollte, die erste Rede und vereint mit ihr die beiden anderen seien nach 451 geschrieben worden. Die vier in dem Bekenntniss auftretenden, für die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus besonders bezeichnenden Ausdrücke wurden damals nicht neu erfunden, sondern waren im Sprachgebrauch längst vorhanden und wurden, nur um jedes Missverständniss auszuschliessen, hier bündig und bezeichnend zusammengestellt. Ich füge nur wenige Beispiele an. Das *ἀσυγχύτως* findet sich ebenso wie in dem Bekenntniss schon bei Hippolytos: *τὴν ἑαυτοῦ θεότητα ἐνώσας τῇ σαρκὶ ὡς οἶνον ἄκρατον, ὁ σωτὴρ ἐγεννήθη ἐξ αὐτῆς ἀσυγχύτως θεὸς καὶ ἄνθρωπος.*¹⁾ Gregorios von Neocäsarea bezeichnet in seinem

1) *Hippolyti Romani quae feruntur omnia Graece e recogn. Pauli Antonii de Lagarde.* 1858. S. 199, 7ff.

wahrscheinlich bald nach 260 abgefassten Glaubensbekenntniss, dessen Echtheit und Vollständigkeit Caspari überzeugend bewiesen hat¹⁾, die Dreieinigkeit *μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη* und am Schluss noch einmal als *ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος* (Migne, a. a. O. p. 985 A und p. 988 A). Ebenso drückt sich Apollinarios aus. Er nennt den von Maria Geborenen (p. 118, 1)²⁾ *ὁμοούσιον τῷ πατρὶ καὶ ἐξ ἀρχῆς ὄντα, ἄτρεπτον δὲ ἐν τῇ σαρκώσει καὶ ἀπαθῇ ἐν τοῖς πάθεσιν*, die heilige Dreieinigkeit bezeichnet er (K. μ. π. p. 122, 2) als *μὴ χωριζομένη μηδὲ ἀλλοτριουμένη*; die Fleischwerdung des Logos ging vor sich *μηδεμίαν θεῖαν μετακίνησιν μηδὲ ἀλλοίωσιν ὑποστάντος* (K. μ. π. p. 104, 6) oder, wie es p. 122, 9 heisst, *ἀναλλοίωτος ἡ θεότης ἔμεινεν ἐν ταύτῳ*. Und in dem aus seinem Briefe an Kaiser Jovianus (363) entnommenen Bekenntnisse erklärt er zum Schluss: *εἰ τις τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν σάρκα ἄνωθεν λέγει . . . ἢ συγχυθεῖσαν, ἢ ἀλλοιωθεῖσαν . . . τοῦτον ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*. — Es ist hier also in diesen Punkten so viele sachliche Uebereinstimmung vorhanden, dass weder die aus der zweiten, noch die aus der vierten und ersten Rede herangezogenen Ausdrücke dazu berechtigen, eine Abfassung der Reden in der Zeit nach der Chalcedonensischen Kirchenversammlung zu behaupten, auf deren, sowie derselben vorangehende und nachfolgende stürmische und erbitterte Streitigkeiten in den vielmehr froh und festlich gestimmten Reden auch nicht mit einem Worte hingedeutet wird.

Durch meine bisherigen Nachweisungen ist nun der Zeitraum, innerhalb dessen, wie ich meine, die drei Reden gehalten sein müssen, bereits ziemlich deutlich umgrenzt, er liegt zwischen dem *ὁμοούσιος* der Nicänischen Kirchenversammlung vom Jahre 325 und des Theodoros in den achtziger Jahren desselben Jahrhunderts zu Antiochia gehaltener

1) C. P. Caspari, Alte und neue Quellen etc. 1879. S. 25—64.

2) *Titus Bostrenus e recogn. P. Ant. de Lagarde. Accedunt Julii Romani epistolae et Gregorii Thaumaturgi ΚΑΤΑ ΜΕΡΟΣ ΠΙΣΤΙΣ*. Beralini, W. Hertz: 1859. Ich führe überall in Folgenden die Belegstellen nach dieser Ausgabe der Werke des Apollinarios an.

Predigt, worin derselbe Maria die althergebrachte Bezeichnung *θεοτόκος* absprach. Auf diese Zeit scheint mir u. A. auch eine Stelle der zweiten Rede zu weisen. Gott hat, führt der Redner (p. 1168 B) aus, den Teufel und die ihm dienstbaren bösen Geister gestürzt. Dieser wagte zwar in seines Herzens Hoffahrt zu sagen: „Ich will steigen auf Wolkenhöhen, mich gleichstellen dem Höchsten“ (Jes. 14, 14), doch sofort fügt ja der Prophet (Jes. 14, 15) hinzu: „Jetzt aber bist du zur Unterwelt hinabgestürzt“. *Πανταχοῦ γὰρ —* fährt der Redner fort — *τοὺς βωμοὺς αὐτοῦ καὶ τὰς τῶν ματαίων θεῶν λατρείας διεσχόρπισεν· καὶ ἐξ ἐθνῶν λαὸν περιούσιον ἑαυτῷ κατεσκεύασεν.* „*Καθῆλθεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσεν ταπεινούς*“. Die Juden hat Gott verworfen, die gesammte Erbschaft der göttlichen Heilsgüter hat der aus der Jungfrau Geborene auf die Heiden übertragen (p. 1168 C). Das sind Worte, die zu des Thaumaturgos Zeiten in Wahrheit noch keinen Sinn und nach der Mitte des fünften oder gar im sechsten oder achten Jahrhundert einen vernünftigen Sinn nicht mehr hatten; sie passen aber vortrefflich auf das vierte Jahrhundert, das des Teufels Altäre überall in Trümmer sinken, der wichtigsten Götter Dienst zerstreut und zersprengt werden (Euseb. V. Const. IV, 39) und die Fülle der Heiden je mehr und mehr zur christlichen Kirche, zum Erbe der gesammten göttlichen Güter (*ὅλον τὸν κληῖρον τῶν θεῶν ἀγαθῶν* p. 1168 C) eingehen sah. Wollte man auf einen bestimmten Zeitpunkt aus sein, so böte sich sehr passend dazu das Jahr 353 dar, in welchem Constantius jenes furchtbare Gesetz erliess, das unter Androhung der Todesstrafe und der Vermögenseinziehung aller Orten die Tempel unverzüglich zu schliessen und allen Unterthanen sich der Opfer zu enthalten befahl.¹⁾ Ich vermuthe, dass Apollinarios von Laodicea der Verfasser der drei Reden ist, eine Behauptung, für welche ich, soweit dies überhaupt bei dem Stande der Ueberlieferung heute noch möglich ist, den Beweis zu erbringen versuchen werde.

1) Gibbon, Geschichte des allmählichen Sinkens und endlichen Unterganges des römischen Weltreiches. Deutsch von J. Sporschil. Bd. IV, S. 113.

Caspari hat gezeigt, dass in den zwanziger Jahren des fünften Jahrhunderts ehemalige Anhänger des Apollinarios, welche sich der Kirche wieder zuwandten, ohne innerlich ihrem Apollinarismus abzusagen, eine Reihe von Schriften ihres Meisters mit den Namen älterer Kirchenlehrer versahen, um dieselben sich und der Kirche zu erhalten. „Sie wählten dazu nicht grössere Schriften von ihm und nicht solche, von denen es allgemein oder allgemeiner bekannt war, dass sie von ihm herrührten, was wohl gerade mit den grösseren der Fall war, sondern kleinere und ganz kleine wenig oder gar nicht gekannte“. Die Zeit war dazu angethan, dass man „das specifisch Apollinaristische in denselben, was übrigens in einigen nur, mehr oder weniger, schwach hervortrat, entweder übersah, oder in orthodoxem Sinne verstand oder auch orthodox umdeutete, oder endlich wohl vor sich selbst mit dem Alter der vermeintlichen Verfasser entschuldigte“¹⁾. Wenn wir da in erster Reihe Gregorios Thaumaturgos treffen, dem des Laodiceners *κατὰ μέρος πίστις* beigelegt wurde, so wird die Möglichkeit nicht ausgeschlossen sein, dass noch mehr Schriften des Apollinarios dasselbe Schicksal traf, mit des Gregorios Thaumaturgos Namen versehen in Umlauf gesetzt zu werden. Ich rechne dahin auch unsere drei Reden.

Wir sind, wenn wir dieselben dem Laodicener zuschreiben wollen, äusserlich in einer ungünstigen Lage. Denn die Schriften des Mannes, welche uns erhalten sind, handeln theils in Form des Briefes oder der Abhandlung über einzelne Fragen der Glaubenslehre, theils legen sie in Bekenntnissen im Grossen und Ganzen von dem Glauben ihres Urhebers Zeugnis ab und gestatten von der schlichten, streng sachgemässen, wiederholt mit bewunderungswürdiger Fertigkeit und Gewandtheit der Gegner Gedanken und Einwände zergliedernden und widerlegenden Darstellung keinen unmittelbaren Schluss auf die Sprache und die rednerischen Mittel, deren sich derselbe Verfasser etwa in einer Festrede bedient haben würde. Wenn aber selbst ein Gegner wie Basi-

1) Caspari, a. a. O. S. 119. 120.

lios dem Apollinarios den Ruhm schriftstellerischer Gewandtheit und geistiger Vielseitigkeit unumwunden zuerkennt (Epist. CCLXIII n. 4), wenn ferner Sozomenos (V, 18) ihn als *πρὸς παντοδαπὴν εἴδησιν καὶ λόγων ιδέαν παρεσκευασμένος*, Apollonarios ferner und die beiden Kappadocier Basilios und Gregorios von Nazianz als *παρενδοκιμοῦντες τοὺς τότε ῥήτορας*, und Sokrates (III, 16) ihn als *πρὸς τὸ λέγειν παρεσκευασμένος* bezeichnet, so werden wir Apollinarios, den Schüler des gefeierten Demosthenes-Erklärers Libanios, uns auch als tüchtigen Redner vorzustellen haben. Die sprachliche, rein künstlerische Seite der drei Reden, die schon Leo Allatius, wie wir gesehen, nach Gebühr rühmend zu würdigen wusste, ist nun eine solche, dass sie dem günstigen, durch jene Zeugnisse des Alterthums gestützten und bekräftigten Vorurtheil durchaus nicht widerspricht, und ich stehe deshalb nicht an, die Reden, was zum Theil schon aus meinen früheren Bemerkungen über die sprachliche Seite derselben erhellt, den bei ähnlichen festlichen Gelegenheiten gehaltenen Reden zeitgenössischer Kirchenlehrer, selbst die des Nazianzeners nicht ausgenommen, als völlig ebenbürtig an die Seite zu stellen.

Ist das günstige Vorurtheil an sich vollauf berechtigt und begründet, so werden, wenn anders Apollinarios der Verfasser der Reden ist, sich unbedingt weitere Spuren in denselben entdecken lassen, welche diese Annahme zu bestätigen geeignet sind.

Beginnen wir mit dem göttlichen Rathschluss zur Erlösung des Menschengeschlechts, so wird derselbe, wie dies auch von Kyrillos von Jerusalem und Gregorios von Nyssa geschieht, als Geheimniss bezeichnet:

In den drei Reden:

Τὸ ἀπ' ἀρχῆς ἀποκεκρυμμένον (I. p. 1145 C), *τίς ἐξηγήσεται τοῦ μυστηρίου τὸ ἀκατάληπτον;* (II. p. 1156 D), *τὸ τῆς οἰκονομίας μυστήριον* (IV. p. 1188 C).

In Schriften des Apollinarios:

Καὶ τοῦτο ἐστὶ τὸ μυστήριον τῆς σωτηρίας ἡμῶν τὸ σαρκωθῆναι τοῦ Θεοῦ λόγον (Lag. p. 123, 1). *Ἄρρητος μὲν γὰρ καὶ τῆς οἰκονομίας λόγος* (*Περὶ τριάδος* Cap. 9, p. 381 B).¹⁾

1) Dass des Apollinarios Schrift *Περὶ τριάδος* uns noch in der pseudojustinischen *Ἐκθεσις πίστεως* erhalten ist, habe ich in meiner

Durch Sünde war das Menschengeschlecht in tiefe Verschuldung gerathen und dem Tode verfallen.

Οὗτος δὲ (Adam) φθόνῳ δια-
βόλου ἀπατηθεὶς καὶ τῆς θείας
ἐντολῆς παραβιάτης γενόμενος,
ὑπόδικος γέγονε θανάτου. Ὅθεν
καὶ οἱ ἐξ αὐτοῦ τικόμενοι κατὰ
διαδοχὴν τῷ πατρικῷ χρεὶ ὑπέ-
κειντο, τῆς καταδίκης τὸ λογοθέ-
σιον ἀπητημένοι. „Εβασίλευσε
γὰρ ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδάμ μέχρι
Μωσέως“. Ὁ δὲ γιγάνθρωπος
κύριος, ἰδὼν τὸ πλάσμα τὸ ἴδιον
ὑπὸ τοῦ θανάτου κρατούμενον,
οὐκ εἰς τέλος ἀπεστράφη, ὃν κατ'
εἰκόνα ἐποίησεν· ἀλλὰ καθ' ἐκά-
στην γενεάν ἐπισκεπτόμενος οὐ
διέλειπεν· καὶ πρώην μὲν ἐν τοῖς
παιράσιν ὀπιτανόμενος, καὶ ἐν
νόμῳ κηρυττόμενος, καὶ ἐν προ-
φήταις ὁμοιούμενος, τὴν σωτή-
ριον οἰκονομίαν προεμήνυνεν (II.
p. 1164A).

Πάντα γὰρ ἐποίησεν ὁ σωτήρ,
οὐχ ἵνα ἑαυτῷ ἀρετὴν πραγματευ-
σῇται, ἀλλ' ἵνα ἡμῖν περιποιησῇται
ζωὴν τὴν αἰώνιον (II. p. 1161 D)
oder διὰ τὴν ἐμὴν σωτηρίαν (IV.
p. 1180D).

Ἐπειδὴπερ ἁμαρτιῶν ὁ Ἀδὰμ
θανάτῳ τὸ γένος ὑπέβαλεν καὶ
τὴν φύσιν ὅλην ὑπεύθυνον τῷ
χρεὶ πεποίηκεν, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ,
τῶν οὐρανῶν οὐκ ἀποστάς, πρὸς
ἡμᾶς κατελήλυθεν (Περὶ τριῶδος
Cap. 10, p. 381 C).

γενόμενον δὲ αὐτὸν (den Logos)
ἄνθρωπον διὰ τὴν ἡμετέραν σω-
τηρίαν προσκυνούμεν (Κατὰ μέρος
πίστις Lag. p. 110, 3).

Das Heilswerk des Heilandes wird in beiden Schriftenreihen nach zwei Seiten hin genauer bezeichnet. Der Heiland erschien einmal zur sittlichen Erneuerung des Menschengeschlechts.

Σήμερον ὁ Ἀδὰμ — frohlockt
der Redner von dem Vertreter der
Menschheit — ἀνακεκαίνισται καὶ
χορεῦει μετ' ἀγγέλων εἰς οὐρανὸν
ἀνιπτάμενος (I. p. 1145 C).

εἰς ἀνανέωσιν ἀνθρωπότητος
καὶ κόσμον παντὸς σωτήριον —
sagt Apollinarios K. μ. π. Lag.
p. 111, 28.

Abhandlung „Apollinarios von Laodicea der Verfasser der echten Bestandtheile der pseudojustinischen Schrift Ἐκθεσις πίστεως ἥτοι περὶ τριῶδος“ (Zeitschr. f. Kirchengesch., Bd. VI, S. 503—549) ausführlich dar-

Andererseits wollte Christus die Herrschaft des Todes brechen.

Δεῖ με — lässt der Redner ihn sagen (IV. p. 1185 C) — τῇ τριμμέρῳ τελευτῇ τῆς ἐμῆς σαρκὸς καθαιρεῖν τοῦ πολυχρονίου θανάτου τὸ κράτος.

Ἀποθανὼν μὲν τὸν ἡμέτερον θάνατον κατὰ σάρκα ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ἵνα τὸν θάνατον ἀνέλῃ διὰ τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν θανάτου (Apoll. im Briefe an Kaiser Jovianus).

Statt καθαιρεῖν und ἀναιρεῖν ist sonst, wie Caspari (a. a. O. S. 98, Anm. 51) nachweist, bei Apollinarios διαλύειν (τὸν θάνατον, τὸ πάθος) der besonders bezeichnende Ausdruck.

Der Logos ward Fleisch, καταβεβηκὼς ἐξ οὐρανοῦ, wie der Lieblingsausdruck des Apollinarios lautet¹⁾ — οὐρανόθεν κατελθὼν, sagt der Redner (IV. p. 1180 A). Wenn der letztere aber sofort hinzufügt τοὺς οὐρανοὺς μὴ καταλιπὼν, so werden wir uns dabei der ganz gleichlautenden Stelle in der Schrift Περὶ τριάδος (Cap. 10, p. 381 B) erinnern: Ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τῶν οὐρανῶν οὐκ ἀποστάς, πρὸς ἡμᾶς κατελήλυθεν, und hierbei nicht übersehen, dass in diesen beiden Wendungen gerade eine Besonderheit der Lehre des Apollinarios steckt. Derselbe bezeichnet den zu Grunde liegenden Gedanken, mit Hinzufügung der nöthigen Ergänzung, in der Κατὰ μέρος πίστις (Lag. p. 106, 5) also: Ὁ τοῦ θεοῦ λόγος τὴν θεϊκὴν ἐπὶ πάντα παρουσίαν ὁμοίως διεφύλαξεν, πάντα πεπληρωκὼς ἰδίως τε σὰρκι συγκεκραμένος. Die besondere Seinsweise des Logos im Menschen Jesus ist hier für des Apollinarios Anschauung eben das ihn von Anderen unterscheidende Merkmal.²⁾

Achten wir auf die genaueren Bestimmungen hinsichtlich der Fleischwerdung des Logos, so bieten wiederum beide Schriftenreihen höchst beachtenswerthe Anzeichen der Verwandtschaft.

gethan. Ich beschränke mich darauf, auf die darin niedergelegten Ergebnisse kurz zu verweisen und dieselben, soweit es erforderlich ist, hier heranzuziehen.

1) Περὶ τῆς ἐν χριστῷ ἐνότητος u. s. w. bei Lag. p. 119, 26 und in Greg. Nyss. Antirr. advers. Apollin. c. 33. p. 204.

2) Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. I, S. 988.

In den Reden heisst es:

(Vom Logos, dem Spender des Heiles) ὁ ἐκ τῆς παρθένου γῆς πλάσας τὸν ἄνθρωπον (I. p. 1152 A). Uebernatürlich erfolgte die Geburt διὰ τὸν ἄνωθεν ἐνδημήσαντα θεὸν λόγον, καὶ ἐν τῇ ἀγίᾳ σου γαστρὶ τὸν Ἀδὰμ ἀναπλάσαντα, καὶ τὸ μὲν γόνιμον τῇ ἀγίᾳ παρθένῳ παρέσχεν τὸ ἅγιον πνεῦμα· ἡ δὲ ἀλήθεια τοῦ σώματος προσελήφθη ἐκ τοῦ σώματος αὐτῆς (I. p. 1152 BC).

Λόγος σάρκα ἀναλαβεῖν καὶ τέλειον ἄνθρωπον ἐξ αὐτῆς κατηξίωσεν (II. p. 1156 D).

Ὁ θεὸς λόγος σάρκα καὶ τέλειον ἄνθρωπον ἐκ γυναικὸς ἀγίας παρθένου ἀναλαβεῖν κατηξίωσεν (II. p. 1169 A).

In Schriften des Apollinarios:

Συμφώνως ὁμολόγηται τὸ σῶμα ἐκ τῆς παρθένου, ἡ θεότης ἐξ οὐρανοῦ, τὸ σῶμα πέπλασται ἐν κοιλίᾳ, ἡ θεότης ἀκτιστος αἰώνιος (Lag. p. 115, 38). — Μέσῃ δὲ παρθένῳ . . . πρὸς τὴν τῆς οἰκονομίας χρεῖαν χρησάμενος, καὶ ταύτης τὴν νηδὺν εἰσδύς οἰονεῖ τις θεὸς σπóρος, πλάττει ναὸν ἐαυτῷ, τὸν τέλειον ἄνθρωπον (II. τριὰδ. c. 10, p. 381 B).

Τέλειος θεὸς ἐν σαρκὶ καὶ τέλειος ἄνθρωπος ἐν πνεύματι (Lag. p. 117, 15).

Σάρκα λαβόντος τὴν ἐκ παρθένου oder προσλαβόντος ἐκ Μαρίας παρθένου in d. Κατὰ μέρος πίσις (vergl. besonders Caspari, a. a. O. S. 144).

So wird denn Christus der von der Jungfrau Geborene genannt, ὁ ἐκ παρθένου τεχθεὶς Χριστός, ὁ θεὸς ἡμῶν (II. p. 1168 C), τεχθεὶς ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας (IV. p. 1181 C), ὁ ἐκ τῆς Μαρίας γεννηθεὶς κατὰ σάρκα (IV. p. 1188 C), ganz den Ausdrücken entsprechend, welche Apollinarios gebraucht: σαρκωθεὶς ἐκ παρθένου Μαρίας ὁ τοῦ θεοῦ υἱός (Πρὸς Προσδόκ. Lag. p. 117, 12), αὐτὸς ὁ προϋπάρχων υἱὸς ἐνωθεὶς σαρκὶ ἐκ Μαρίας κατέστη (K. μ. π. Lag. p. 111, 26), σάρκα ἐκ παρθένου προσλαβών (K. μ. π. Lag. p. 109, 34 und öfter).

In einer dem eben verlassenen Gedankenzusammenhange angehörigen Stelle findet sich wieder eine Wendung, die wir gerade genau so bei Apollinarios antreffen. Der Redner lässt den Täufer Jesus anreden (IV. p. 1181 D): Σὺ ὁ γενόμενος σάρξ, ἀλλ' οὐκ εἰς σάρκα τραπεῖς. In dem seinem Briefe an Kaiser Jovianus (vom Jahre 363) eingefügten Bekenntniss erklärt Apollinarios feierlich u. A.: εἴ τις τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν σάρκα ἄνωθεν λέγει καὶ μὴ ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας· ἢ τραπεῖσαν τὴν θεότητα εἰς σάρκα . . . τοῦτον ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία, und in seinem Κατὰ

κεφάλαιον βιβλίον (bei Theod. Dial. I, p. 70) sagt er: *Εἰ δὲ προσλαμβάνει τις οὐ τρέπεται εἰς τοῦτο, προσέλαβε δὲ σάρκα ὁ Χριστός, ἄρα οὐκ ἐτράπη εἰς σάρκα.*

Eine mit besonderer Vorliebe von Appollinarios gebrauchte und zur eigenartigen Gestaltung seiner Lehre mehrfach benutzte Bezeichnung für den fleischgewordenen Logos ist die des zweiten oder letzten Adam, des himmlischen, geistigen, auf Grund von 1. Kor. 15, 45 und 47. So beruft er sich im Briefe an Prosdokios (Lag. p. 117, 27 ff.) auf des Paulus Lehre, dass Jesus *ἐλθεῖν εἰς τὸν κόσμον γεννώμενον ἐκ γυναικός, οὐδὲ κατωκηκέναι τὸν ἐξ οὐρανοῦ ἐν ἀνθρώπῳ τῷ ἐκ γῆς χοϊκῷ, ἀλλ' αὐτὸν τὸν δεύτερον Ἀδὰμ ἐπουράνιον εἶναι· ὅτε ἐπουράνιός ἐστιν ὁ λόγος ὁ τὴν σάρκα ἔχων ἐκ Μαρίας, καὶ ἡμᾶς δὲ διὰ τοῦ ἐπουρανίου ἐπουρανίους καθ' ὁμοίωσιν ποιοῶν, ὄντας χοϊκοὺς* — und führt dasselbe in seiner von Gregorios von Nyssa widerlegten *Ἀπόδειξις τῆς θείας σαρκώσεως* u. s. w. (Antirr. c. 10, p. 145. c. 11, p. 146. c. 12, p. 147. 148, vgl. Lag. p. 116, 13. 119, 13) aus. Es scheint mir durchaus nicht zufällig zu sein, dass wir auf diese eigenartige Bezeichnungsweise in der zweiten Rede (p. 1156 B) stossen, wo sich unter anderen Beinamen Christi auch der findet: *ὁ πνευματικὸς Ἀδὰμ, ὁ τοῦ χοϊκοῦ τὴν πληγὴν ἰασάμενος*, die letztere Beziehung inhaltlich der soeben aus dem Briefe an Prosdokios angeführten (Lag. p. 117, 33) nahe verwandt, wie denn auch offenbar dieselbe paulinische Stelle mit der gleichen bezeichnenden Deutung dem Redner in der vierten Rede (p. 1188 A) vorgeschwebt hat, wo er Jesus den Täufer bitten lässt, ihn mit Geiste zu taufen, *δυναμένῳ τοὺς χοϊκοὺς πνευματικοὺς ἀπεργάσασθαι.*

Weniger Gewicht dürfte auf den Umstand zu legen sein, dass in den Reden wiederholt, (IV. p. 1181 B, p. 1185 D) der Mutterleib der Maria, statt des gebräuchlicheren *κοιλία*, mit *μηδύς* bezeichnet wird, das sich auch bei Athanasios (Contra Arian. IV, 34) und in der vorher aus des Apollinarios Schrift *Περὶ τριάδος* (Cap. 10, p. 381 B) mitgetheilten Stelle findet. Auch dass der Leib der Maria ein unbefleckter Tempel (*ἀνίαντος ναός*) genannt wird (II. p. 1164 B) darf zu weiteren Schlussfolgerungen im strengen Sinne nicht verleiten,

da *ναός* sonst von der menschlichen Seite in Jesus Christus gebraucht wird und ein dem Apollinarios¹⁾ mit seinem Freunde Athanasios sowohl wie mit den Antiochenern Eustathios, Flavianus, Johannes (Chrysostomos) und Theodoros gemeinsamer Ausdruck ist. Beachtenswerther vielleicht ist die Bezeichnung der Maria als *ὅλων τῶν μυστηρίων ὑπάρχουσα δοχεῖον* (II. p. 1169 C) und besonders als *δοχεῖον τῆς ἐπουρανίου σωφροσύνης*, was eine auffallende Aehnlichkeit mit der Bezeichnung hat, deren sich Apollinarios²⁾ von Christus bedient *ἐπουρανίου Θεοῦ δοχεῖον*.

Besondere Beachtung bedarf endlich noch der von der Maria gebrauchte Ausdruck *θεοτόκος*, Gottesgebärerin, der hauptsächlich in den ersten beiden Reden häufig sich findet. Um Oudin mit seinen unbestimmten Annahmen hinsichtlich der Abfassung der Reden, die bis in's sechste, ja lieber noch in's achte Jahrhundert hinabgerückt werden, entgegenzutreten, bemerkt Ryssel (a. a. O. S. 37): „Dagegen könnte man höchstens einwenden, dass sich in vorwiegend praktischen Schriften von rhetorischer Fassung der Ausdruck *θεοτόκος*, welcher in der zweiten Rede häufig vorkommt, auch sonst schon früher findet“. Diese Bemerkung ist in ihrer Fassung zu unbestimmt und sachlich nicht ganz zutreffend. Genaueres hätte Ryssel schon aus Sokrates erfahren können. Der Geschichtsschreiber theilt (Hist. eccl. VII, 32) bei Gelegenheit der Erzählung von dem durch Anastasios Predigt wider die Gottesgebärerin in Konstantinopel hervorgerufenen Aufruhr die Beweggründe des Nestorios mit, welche, nach seiner persönlichen Ansicht, ihn veranlassten, für den antiochenischen Freund in die Schranken zu treten. Er spricht ihm bei aller Anerkennung seiner natürlichen Beredtsamkeit eine tiefere, gründlichere Bildung ab und wirft ihm eine gewisse aus Unkenntniss der Ansichten älterer Kirchenlehrer stammende Anmassung und eitle Scheu vor der Bezeichnung *θεοτόκος* vor. Er stelle, klagt der Geschichtsschreiber, seine Weisheit weit über die der Früheren,

1) Vgl. *Περὶ ἐνώσεως λόγου* bei Mai, Nova coll. vet. script. VII, p. 203. *Περὶ τριάδος* c. 10, p. 381 B.

2) Bei Greg. Nyss. Antirr. adv. Apollin. c. 48, p. 255.

sonst hätte er des Johannes Ausspruch „Jeder Geist, der Jesum von Gott trennt, ist nicht aus Gott“, — eine in den uns heutzutage bekannten Handschriften nicht vorkommende Fassung, welcher 1. Joh. 4, 2. 3 nur ähnlich ist, — der freilich von Gesinnungsgenossen des Nestorios aus den älteren Handschriften getilgt sei, kennen müssen; hätte wissen müssen, dass Eusebios in seinem „Leben des Constantinus“ von der Kaiserin Helena berichte, sie habe auf der Stätte der Niederkunft der Gottesgebälerin (*Θεοτόκου*) bewundernswerthe Bauwerke errichtet; hätte wissen müssen, dass Origenes im ersten Bande seiner Erklärung des Römerbriefes weitläufig den Ursprung des Sprachgebrauchs erklärt und begründet, wonach Maria Gottesgebälerin heisst (*πῶς Θεοτόκος λέγεται*).

Neben Ryssel wird auch v. Lehner's mehrfach genanntes Werk an dieser Stelle am besten berücksichtigt werden. Derselbe wird der Lehre des Apollinarios in keiner Weise gerecht. Misslich ist es zunächst schon, dass er sich, um des Apollinarios Ansicht darzulegen, der fälschlich dem Athanasios beigelegten Schrift *Περὶ σαρκώσεως κτλ. κατὰ Ἀπολλιναρίου* bedient und hieraus „den Doketismus der Apollinaristen im Allgemeinen“ (S. 72) erschliesst. Die Schrift ist, wie ich mit Böhringer¹⁾ annehme, weder von Athanasios, wiewohl einige Wendungen ganz athanasianisch klingen, in anderen Athanasios ganz und gar nicht zu erkennen ist, noch scheinen mir die Lehren, die hier bekämpft werden, apollinaristisch, wiewohl es einige allerdings sind. Auch eine Stelle aus des Athanasios Brief an Epiktetos führt v. Lehner (S. 73) an, um zu zeigen, „wie Maria beim Apollinarismus mitbetheiligt war“. Dann wendet er sich aber zu des Apollinarios besonderem Gegner Gregorios und zu dessen Art und Weise, wie „dieser die Meinung von der Ewigkeit des Leibes Christi *ad absurdum* führen will“. Er führt aus des Gregorios Antirr. c. 13 an: „Wenn das Fleisch ewig ist, wenn das aus Maria Stammende (*τὸ ἐκ Μαρίας*) vor Abrahams Geburt war, dann ist die Jungfrau älter als Nachor; ja auch

1) Böhringer, Athanasius und Arius. Stuttgart, Meyer und Zeller. 1874. S. 568 und 575.

vor Adam ist Maria. Doch was sage ich, sie ist älter als die Zusammenordnung des Bestehenden, ja uranfänglicher als die Wertschöpfung. Denn wenn er (der Sohn) Fleisch annahm in der Jungfrau, das Fleisch aber Jesus genannt wird, wenn weiter durch den Apostel bezeugt ist, dass jener vor dem All sei, so beweist offenbar der Treffliche (Apollinarios), dass auch Maria mit der Ewigkeit des Vaters zusammengedacht werden muss“. Hieran knüpft v. Lehner eine Stelle aus dem 33. Kapitel, worin Gregorios auf des Apollinarios Lehre vom Herabsteigen des himmlischen Menschen näher eingeht. „Wie übersiedelt jener“, fragt Gregorios, „uns den Menschen vom Himmel her auf die Erde?“ Sein Urtheil lautet (S. 74): Er „bildet dem Logos einen anderen wurzellosen und mit unserer Natur nicht zusammenhängenden Menschen an“, und Kapitel 37 beklagt er: „Es ist Maria vergessen worden, welcher Gabriel die frohe Botschaft bringt, auf welche, wie wir glauben, der heilige Geist herabgekommen ist, welche die Kraft des Höchsten überschattet, von welcher geboren wird Jesus . . . ; entweder beweise er nun, dass nicht auf Erden die Jungfrau ist, oder bilde er uns keine himmlischen Menschen“. Indem v. Lehner nur diese Stellen, freilich in ihrem vollen Wortlaut gab und damit des Apollinarios Stellung zur Frage nach der Werthschätzung der Maria genügend gekennzeichnet zu haben glaubte, entwarf er ein durchaus unzutreffendes Bild von der Lehre des Laodicensers. Schon ein Blick in Dörner's Christologie hätte ihn vor dieser Einseitigkeit bewahren sollen. Ich kann, um des Apollinarios Meinung richtig zu stellen, nichts Besseres thun, als auf Dörner's treffliche Widerlegung jener falschen Schlussfolgerungen (a. a. O. I, S. 1006 und 1007) verweisen, sie selbst mitzutheilen würde hier zu weit führen.

Athanasios¹⁾ ferner bezeichnete Maria gleichfalls als *θεοτόκος* und ebenso Gregorios von Nazianz (Or. XXIX, p. 525).²⁾ Wenn derselbe aber in seinem gegen Apollinarios

1) Athan. c. Arian. III, 14. p. 563; 28. p. 579; 33. p. 583.

2) Um die Wende des Jahrhunderts bezeichnet auch Nonnos aus Panopolis in seiner vortrefflichen dichterischen Bearbeitung des

und dessen in der Gegend von Nazianz auftretende Anhänger gerichteten ersten Briefe an Kledonios (Cap. 4, p. 85) anhebt: „Wenn Einer Maria nicht als Gottesgebärerin annimmt, der ist getrennt von der Gottheit“, so könnte man, besonders wenn man des Nazianzeners eifernde Worte an jener Stelle weiter verfolgt, zu dem Schlusse geneigt sein, Apollinarios habe auch die Bezeichnung *θεοτόκος* der Maria abgesprochen. Das ist nun aber entschieden nicht der Fall. Apollinarios redet vielmehr nicht bloß mit der höchsten Ehrfurcht von der Mutter des Heilandes, sondern hat sogar nach dem Zeugniß seines Schülers, des Bischofs Timotheos von Berytus ein *Μαρίας ἐγκώμιον καὶ περὶ σαρκώσεως* geschrieben, aus welchem derselbe (bei Leontios „*Adv. fraudes Apollinarianarum*“, Mai, Spicil. Rom. X, S. 140. 141) zwei Stellen mittheilt. Wenn die letzteren auch über die Frage, mit der wir uns hier beschäftigen, keine besondere Auskunft geben, so ist doch die Thatsache allein, dass Apollinarios ein *Μαρίας ἐγκώμιον* geschrieben, in diesem Zusammenhange von hoher Wichtigkeit. Sie verleiht den folgenden, aus seinen kleineren uns aufbehaltenen Schriften geschöpften Anführungen einen eigenartigen Glanz. *Ἐκ τῆς ἀγίας παρθένου Μαρίας* — sagt er in der kleinen Schrift *Πρὸς τοὺς κατὰ τῆς θείας τοῦ λόγου σαρκώσεως ἀγωνιζομένους προγράφει τοῦ ὁμοουσίου* Lag. p. 122, 34 ff. — *ὁμολογοῦμεν σεσαρκῶσθαι τὸν θεὸν λόγον καὶ οὐ διαιροῦμεν αὐτὸν ἀπὸ τῆς αὐτοῦ σαρκός καθ' ὁμοιότητα τοῦ ἀνθρώπου πιστεύομεν ἐληλυθέναι τὸν δεσπότην ἡμῶν Ἰησοῦν χριστόν, ἐξ αὐτῆς τῆς παρθενικῆς συλλήμψεως, καθ' ἣν καὶ θεοτόκος ἀποδεδεικται ἢ παρθένος*, ein Ausdruck der p. 123, 15 und 36 wiederkehrt, zuletzt in der Fassung *ἢ παρθένος ἀπ' ἀρχῆς σάρκα τεκοῦσα τὸν λόγον ἔτικτεν καὶ ἦν θεοτόκος*. Auffällig und beachtenswerth ist, wie mir scheint, in des Apollinarios Bekenntnisse (in seinem Briefe an Kaiser Jovianus) der Umstand, dass daselbst eine ausdrückliche Bezugnahme auf die gerade in den ersten beiden Reden

Johannes-Evangeliums die Mutter des Herrn als *παρθενικὴ Χριστοῦ θεοτόκος* B, 6; desgl. B, 66 und T, 135.

behandelte Stelle des Lukas-Evangeliums 1, 34. 35 stattfindet, die wir in keinem der zahlreichen anderen, besonders in die *Κατὰ μέρος πίστις* eingefügten Bekenntnisse des Laodicensers finden. Er bekennt da *ἓνα υἱὸν θεοῦ καὶ θεόν, τὸν αὐτὸν καὶ οὐκ ἄλλον ἐκ Μαρίας γεγενῆσθαι κατὰ σάρκα ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν· ὡς ὁ ἄγγελος τῇ θεοτόκῃ Μαρία λεγούσῃ „πῶς ἔσται μοι τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω;“ εἶρηκε· „πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σε, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γενώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ“.* Sollte hier etwa eine Gedankenverbindung anzunehmen sein, so zwar, dass Apollinarios diese Worte in seinem Briefe an Jovianus vom Jahre 363 schrieb, nachdem er jene Reden an dem Feste der Gottesgebärerin gehalten? Wir würden, wenn wir uns der vorher aus einer Stelle der zweiten Rede erschlossenen Zeitbestimmung bedienen wollten, damit als Abfassungszeit der Reden die Jahre 353 bis 363 gewonnen haben.

Es bleibt nur eine eigenartige Wendung übrig, für die ich aus des Apollinarios uns sonst erhaltenen Schriften keine ähnlich lautende Stelle beizubringen im Stande bin. Dieselbe ist, während die erste Rede nur Andeutungen giebt (p. 1148 C—p. 1149 B), in der vierten Rede enthalten, wo der Verfasser den Täufer zu Jesus betreffs seiner Geburt aus der Jungfrau Maria sagen lässt (p. 1181 C): *τεχθεῖς ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας, ὡς ἠθέλησας, καὶ ὡς σὺ μόνος ἐπίστασαι. οὐκ ἔλυσας τὴν παρθενίαν αὐτῆς· . . . καὶ οὔτε ἡ παρθενία τὸν σὸν τόκον ἐκώλυσεν, οὔτε ὁ τόκος τὴν παρθενίαν ἐλυμήνατο.* Mit Recht bemerkt Ryssel (a. a. O. S. 37), dass diese „in der Rede am Epiphaniensfeste vorgetragene Lehre, dass Maria auch nach der Geburt Jungfrau blieb, nicht unbedingt gegen ihre Echtheit spricht, weil noch Tertullian gegen diese Lehre protestirt“. Er verweist mit vollem Grunde auf des Hippolytos *Λόγος εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια*, wo (Cap. 3. Lag. p. 38, 8 ff.) der Täufer gleichfalls zu Jesus sagt: *στείρωσιν ἔλυσα μητρὸς γεννηθεῖς, οὐ παρθενίαν ἐστείρωσα. ἐκ τῶν κάτωθεν ἀνεδόθην, ἐκ τῶν ἄνωθεν οὐ κατήλθον. πατρικὴν ἔδισα γλῶσσαν, οὐ θεϊκὴν ἤλωσα χάριν.* In seinem Werke über „Die Marienverehrung“

weist v. Lehner S. 124. 125 aus Tertullianus und Origenes nach, „dass die bewusste Vorstellung von der unverletzten Jungfrauschaft, welche im zweiten Jahrhundert um sich zu greifen begonnen hatte, im dritten jedenfalls nur langsame Fortschritte machen konnte“. Die Frage ruhte fast vollständig bis zur zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts. „Die patripassianischen Streitigkeiten des dritten Jahrhunderts boten keinen zwingenden Anlass, auf diese Frage einzugehen, erst der Arianismus in seinen verschiedenen Phasen und Gegensätzen zog . . . die Mutter des Herrn wieder lebhaft in den Meinungskampf herein“. Da tritt Bischof Zeno von Verona († 380), der ebenso wie Apollinarios den Arianern kraftvoll entgegenwirkte, mit einer bezeichnenden Kundgebung hervor, die mit den in unseren Reden enthaltenen Anschauungen, sowie auch mit anderen, später noch anzuführenden Stellen aus einer bedeutenden, jener Zeit angehörigen Schrift auf das innigste sich berührt. „Mariens Leib“, sagt er in einer seiner Abhandlungen, „strahlt stolz hervor nicht durch eheliche Verbindung, sondern durch den Glauben, nicht durch Samen, sondern durch das Wort. Die zehnmonatlichen Leiden kennt sie nicht, denn sie hat den Schöpfer der Welt in sich aufgenommen, sie gebiert nicht mit Schmerzen, sondern mit Freuden“. . . . „O des grossen Geheimnisses! Maria hat als unverletzte Jungfrau empfangen, nach der Empfängniss als Jungfrau geboren, nach der Geburt ist sie Jungfrau verblieben“. Genau fast wie Zeno lehren Epiphanius und besonders Ephräm der Syrer (v. Lehner, S. 130), auch die dem Basilios zugeschriebene Auslegung des Propheten Jesaias und Augustinus (S. 139).

Die beiden im Wortlaute ausgehobenen Stellen aus Hippolytos wie aus der vierten Rede zeigen offenbar eine gewisse Verwandtschaft, und man könnte fast meinen, die letztere sei von Hippolytos abhängig. Diese Annahme ist jedenfalls nicht so ohne weiteres von der Hand zu weisen, wenn der Umstand genügend berücksichtigt wird, dass Apollinarios in seiner Lehre wie in dem sprachlichen Ausdruck derselben manches zeigt, was unmittelbar an Hippolytos erinnert.

Hippolytos (Lagarde, p. 198, 13—18).

Χριστός, . . ἡ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς σοφία καὶ δύναμις, „ὠκοδόμησεν ἐαυτῇ οἶκον“, τὴν ἐκ παρθένου σάρκωσιν, καθὼς προείρηκεν „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν“, ὡς μαρτυρεῖ καὶ ὁ σοφὸς προφήτης. ἡ πρὸ αἰῶνος, φησί, καὶ παρεκτικὴ ζωῆς, ἡ ἄπειρος σοφία τοῦ θεοῦ ὠκοδόμησε τὸν οἶκον ἐαυτῇ ἐξ ἀπειράνδρου μητρὸς, ναὸν γοῦν σωματικῶς περιθέμενος.

Apollinarios (Mai, N. coll. v. ser. VII, 203 a).

Σκήνωσιν ὁ Ἰωάννης τὴν ἐπιδημίαν αὐτοῦ τὴν ἐξ οὐρανοῦ ὀνομάζει· εἰπὼν γὰρ „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“ οὐ προσέθηκε καὶ ψυχὴ οὐκοῦν οὐ ψυχῆς ἀνθρωπίνης ἐπελάβετο ὁ λόγος, ἀλλὰ μόνου σπέρματος Ἀβραάμ· τὸν γὰρ τοῦ σώματος Ἰησοῦ ναὸν προδιέγραψεν ὁ ἄψυχος καὶ ἄνους καὶ ἀθελῆς τοῦ Σολομῶντος ναός (wozu auch das πλάττει ναὸν ἐαυτῷ aus Περὶ τριάδος c. 10, p. 381 B gezogen werden möge).

Was in Bezug auf die Stelle aus Hippolytos A. Ritschl¹⁾ bemerkt: „Dieser Satz [Χριστὸς . . . περιθ.] allein gehört dem Hippolytos an; und dass er nicht die Auslegung des Kapitels der Proverbien ursprünglich eröffnet hat, erkennt man daran, dass in ihm der Text des Salomon nur in zweiter Reihe citirt wird, besonders aber daran, dass der Satz in einen Zusammenhang gehört, welcher sich auf die Auslegung von Aussprüchen des johanneischen Evangeliums bezieht“: — passt fast genau auch auf die Worte des Apollinarios; auch hier Auslegung des johanneischen Evangeliums, auch hier die Leiblichkeit Jesu nach dem Vorbilde des Salomonischen Tempels mit ναός bezeichnet, und zwar in zweiter Linie, wobei auf den Unterschied nicht viel ankommt, dass dort auf die Sprüchwörter, hier auf den geschichtlichen Tempel geblickt wird.

Wie ein Vorspiel auf des Apollinarios Lehre klingt es, wenn Hippolytos in seiner Schrift gegen Noëtos (C. 17, Lag. p. 55, 17 ff.) sagt: „Lasset uns glauben, geliebte Brüder, gemäss der Ueberlieferung der Apostel, dass Gott das Wort vom Himmel herabkam in die heilige Jungfrau Maria, um durch Fleischwerdung aus ihr (σαρκωθεὶς ἐξ αὐτῆς), aber auch durch Annahme einer menschlichen Seele, einer vernünftigen nämlich (λογικὴν δὲ λέγω), kurz Alles werdend, was der Mensch ist, ausgenommen die Sünde, den Gefallenen

1) A. Ritschl, Die Entstehung der altkathol. Kirche. 1857, S. 563.

zu retten und den Menschen, welche an seinen Namen glauben, Unsterblichkeit zu verleihen“. . . . „Aus der Jungfrau und dem heiligen Geiste ein neuer Mensch geworden (*καινὸς ἄνθρωπος*), stellte er sich dar, indem er zu seinem himmlischen Wesen das hatte, was vom Vater war als Logos; was aber das Irdische anlangt, durch Vermittelung der Jungfrau aus dem alten Adam Fleisch ward (*ὡς ἐκ παλαιοῦ Ἀδάμ διὰ παρθένου σαρκούμενος*). Dieser nun, hervortretend in die Welt, offenbarte sich als Gott in einem Leibe, trat als vollkommener Mensch hervor (*ἄνθρωπος τέλειος προελθών*).“ Alles das könnte fast ebenso, auch was den sprachlichen Ausdruck anlangt, von Apollinarios geschrieben sein, sogar das Wort von der menschlichen Seele erfährt durch den Zusatz *λογικὴν δὲ λέγω* eine Vermittelung, die es der Auffassung des Apollinarios entschieden näher bringt. Wenn Hippolytos nämlich „auf eine menschliche Seele Christi Gewicht legt, so geschieht das nur um der Vollständigkeit der menschlichen Natur willen“. Er glaubte nicht „die menschliche Seite in der Person Christi zu verkürzen, wenn er in ihr keine Stelle liess für ein freies, menschliches Ich, sondern sie als selbstloses Organ behandelte“. Dieser Satz erhält eine hellere Beleuchtung durch jenes Wort in der Schrift gegen Noëtos (Kap. 15, Lag. p. 54, 15 ff.): *Οὐτε γὰρ ἄσαρκος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ λόγος τέλειος ἦν υἱός (καίτοι τέλειος λόγος ὢν μονογενής), οὐθ' ἡ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ λόγου ὑποστῆναι ἠδύνατο διὰ τὸ ἐν λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν.* „*Σύστασις*“, erklärt hier Dörner (a. a. O. I, S. 624, Anm. 18), „ist übrigens noch nicht Persönlichkeit; sondern der Sinn: ihren Bestand hatte sie im Logos, er war die sie zusammenhaltende, tragende Macht“: eine Erklärung, welche die Möglichkeit nahe legt, des Hippolytos Auffassung der des Apollinarios, welcher den Logos nicht eigentlich an die Stelle des gewöhnlichen menschlichen *νοῦς*, wie ein der Menschheit Fremdes treten, sondern vielmehr denselben, in Christus Fleisch geworden (*ἐνσαρκος*), in diesem die wahre Menschheit darstellen, in ihm *πνεῦμα* sein lässt, als nahe verwandt zu bezeichnen.

Doch es würde zu weit führen, wenn ich noch mehr

Vergleichspunkte und Aehnlichkeiten in Lehre und Ausdruck zwischen den beiden Kirchenlehrern vorführen wollte, nur um dadurch die in den drei Reden, mit denen wir uns beschäftigen, enthaltene eigenthümliche Lehre von der Jungfrauschaft der Maria auch dem Apollinarios zuschreiben zu können. Ein Seitenblick auf eine andere vielumstrittene Schrift wirft vielleicht auch einiges Licht auf die vorliegende Frage, ich meine den *Χριστὸς πάσχων*, der gewöhnlich Gregorios von Nazianz zugeschrieben wird, von welchem ja der gleichnamige Presbyter in seiner Lebensbeschreibung des Nazianzeners ausdrücklich erwähnt, dass er, um das die Christen von der berufsmässigen Erklärung und Beschäftigung mit den alten Klassikern ausschliessende Verbot des Kaisers Julianus vom 17. Juni 362 unschädlich zu machen, unter Anderem auch dramatische Gedichte verfertigt habe, ohne dass freilich eines derselben namhaft gemacht würde.

Es kann selbstverständlich meine Absicht nicht sein, bei dieser Gelegenheit die über dieser Schrift noch schwebende Streitfrage in ihrem ganzen Umfange wieder aufzunehmen, ich will nur dasjenige hier heranziehen, was mit dem Inhalte unserer Reden mir in einem gewissen Zusammenhange zu stehen scheint.

Ueber der Frage nach dem Werth, der Abfassungszeit und dem Verfasser des *Χριστὸς πάσχων* hat sich ein grosses, weitschichtiges Schriftenthum aufgethürmt, und in einigen Beziehungen hat die Untersuchung über den Verfasser der von philologischer Seite meist mit auffallender Geringschätzung und der schlimmsten Ungebühr behandelten Schrift eine gewisse Aehnlichkeit mit den Verhandlungen über die Abfassung unserer Reden. „Dass man wirklich seiner Zeit“, sagt Ellissen¹⁾, „dem *Χριστὸς πάσχων* einen hohen Werth beilegte, scheint äusserlich schon die auf die Kalligraphie und sonstige Beschaffenheit der Handschriften desselben verwandte

1) In der sämmtliche bisherigen Meinungen und Urtheile der Gelehrten über den *Χριστὸς πάσχων* zusammenfassenden und übersichtlich darlegenden Einleitung zu seiner mit deutscher Uebersetzung versehenen Ausgabe des griechischen Textes des Drama's (Analekten der mittel- und neugriechischen Literatur. I. Leipzig, O. Wigand. 1859) S. XVII.

ungewöhnliche Sorgfalt und Eleganz (vgl. u. A. Dübner, Praet. p. VI) zu bezeugen; vor Allem aber spricht dafür der Umstand, dass man das Stück viele Jahrhunderte lang nicht für unwürdig erachtete, für das Werk eines der gefeiertsten unter den Vätern der anatolischen Kirche zu gelten, wie heftig diese Autorschaft auch später bestritten wurde. Die meisten Handschriften, ausser den von Fabricius (Bibl. Gr. t. 8) angeführten noch eine besonders merkwürdige der Wiener Bibliothek (s. Lambec. ed. Kollar, IV, p. 49 ff.), nennen den heiligen Gregorius von Nazianz, mit dem Ehrennamen: der Theologe, den eifrigen Apologeten der orthodoxen Lehre gegen Heiden und Arianer und bekanntlich den fruchtbarsten und berühmtesten unter den christlichen Dichtern der Griechen, als Verfasser“. Erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts beginnen die Zweifel an des Nazianzeners Urheber-schaft, die theils auf theologische Bedenken sich stützen, theils durch literarisch - ästhetische Ausstellungen an dem Gedichte, sowohl hinsichtlich der ganzen Anordnung als der Form, namentlich auch des Versbaues begründet sind. Wir sehen auch hier gänzlich sowohl von der ästhetischen Seite der Frage ab, die zuerst in unfassender Weise von Ellissen eine gerechte und unbefangene, wahrhaft wohlthuende Würdigung erfahren hat, als von der metrischen Seite, da die gegen dieselbe von den früheren Gelehrten erhobenen Vorwürfe bereits durch Dübner's kritische Ausgabe vom Jahre 1846 theils gegenstandslos geworden sind, theils bei fernerer genauer sprachlicher Prüfung und schulgerechter Behandlung ihre völlige Erledigung finden werden. Es kommt auf die theologischen Bedenken an.

Ich erwähne zuerst den Benediktiner Dom Remy Ceillier († 1761), der¹⁾ sein auf die Verfasserschaft des Gregorios von Nazianz bezügliches Verwerfungsurtheil mit auf die Darstellung des Charakters der Maria und andere dieselbe betreffende Umstände bezog und nach einfacher Zurückweisung der Vermuthung des Baronius, welcher Apollinarios von Laodicea für den Verfasser erklärte, den wahren Verfasser

1) *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, t. VII, ch. 1, art. 4, § 70.*

(a. a. O. S. 198) in einem anderen Gregorios zu finden glaubte, „der um's Jahr 572 Bischof von Antiochien war und den der gleichzeitige Kirchenhistoriker Evagrius ebenda als einen gewandten Dichter rühmte (Evagr. hist. eccles. V, 6)“. Ellissen macht (a. a. O. S. XXVII) mit Berufung auf Fabricius (Bibl. gr. ed. Harl. t. XI, p. 102 ff.) mit Recht hiergegen geltend, dass unter seinen Schriften nirgendwo eines Gedichtes Erwähnung geschehe. Verwunderlich ist, dass Ceillier den wahren Sachverhalt nicht selbst gesehen. Die angezogene Stelle des Euagrius redet offenbar gar nicht von dichterischem Ruhme des Gregorios. Es heisst da nach der Berufung des Gregorios zum Bischof: οὐ κλέος εὐρύ, κατὰ τὴν ποιήσιν, was Henricus Valesius in seiner lateinischen Uebersetzung durchaus dem Sinn und Zusammenhange entsprechend also wiedergegeben hat: *Gregorius, cuius gloria, ut cum poetis loquar, longe lateque diffusa est*. Ich habe vorher den Mann bereits in seinem Wesen und Wirken gerade nach den Angaben seines Freundes Euagrius geschildert. Während seiner unter streng mönchischen Bussübungen im Kloster zugebrachten Jugendzeit wird er schwerlich je einen dichterischen Gedanken gefasst, geschweige denn denselben in schwungvolle Verse gekleidet haben, sein Ruhm beruht eben in seiner rastlosen Thätigkeit und seiner klugen, thatkräftigen Vermittelung in schlimmen Zeiten, die ihm die Bewunderung der römischen und persischen Herrscher eintrug.

Am beachtenswerthesten erscheint mir des Philologen Dübner Urtheil. Derselbe hat zu seiner Ausgabe drei Handschriften der Pariser Bibliothek genau verglichen, wovon die erste n. 2707,4 dem Anfange des 14. Jahrhunderts, die zweite n. 1220,20 dem Ende desselben, die dritte n. 2875,5, von Dübner für die vorzüglichste erklärte, dem 13. Jahrhundert angehören soll. Der Umstand nun, dass in der letzteren Handschrift, in welcher die Abschrift des *Χριστὸς πάσχων* sich vor den anderen darin enthaltenen Werken durch weit grössere Sorgfalt und Zierlichkeit der Schrift auszeichnet, der Name Gregorios des Theologen als des Verfassers von einer späteren Hand eingetragen ist,

bewog Dübner, wie es scheint, in erster Linie dazu, der Verwerfung dieser Urheberschaft entschieden beizustimmen, indem er zugleich daran zu verzweifeln erklärte, dass es je gelingen werde, den Verfasser zu entdecken.

Ich komme jetzt noch einmal auf des Baronius Bedenken¹⁾ zurück, der als der Erste im Jahre 1588 aus Anstoss an der nach römischen Begriffen unkanonischen Auffassung des Charakters der heiligen Jungfrau dem Gregorios von Nazianz die Verfasserschaft absprach und die Vermuthung äusserte, es möchte Apollinarios von Laodicea der Dichter des *Χριστὸς πάσχων* sein. „Dass aber“, wendet der besonders nach Augusti's Vorgange²⁾ eifrig für den Nazianzener eintretende Ellissen S. XXI dagegen ein, „einem Irrlehrer, dessen monophysitische Heterodoxie Gregor selbst (ed. Caillau, II, p. 254 sqq.) bekämpfte, ein Drama, worin das orthodoxe Dogma von den zwei Naturen in Christo in bündigster Weise ausgesprochen ist (Xp. π. vs. 1638 sqq. vgl. auch vs. 1490, 1535, 1795 u. s. w.), nicht wohl zugeschrieben werden kann, ist ebenso einleuchtend, als dass es andererseits ungerecht wäre, eben diesem von den Kirchenhistorikern Sozomenos (hist. eccl. V, 18) und Sokrates (h. e. III, 16) als sehr begabt gerühmten Dichter, der in seiner noch vorhandenen Periphrase der Psalmen diesem Lobe wenigstens keine Schande macht, ohne irgend ein Zeugniß dafür ein Gedicht aufzubürden, das man besonders auch seiner poetischen Unvollkommenheit wegen für Gregor's unwürdig erklärt. Gleichwohl haben diesen rein aus der Luft gegriffenen Einfall des Baronius Andere später mit herkömmlicher Gedankenlosigkeit gleichsam als eine wohlbe gründete Conjectur nachgeschrieben“. Ich hoffe mich nicht der herkömmlichen Gedankenlosigkeit schuldig zu machen, wenn ich des gelehrten Cardinals Vermuthung, der doch auch Augusti (a. a. O. S. XCII) in sehr beachtenswerther

1) Annales eccles. ad. a. 34, § 129.

2) Joh. Chr. Wilh. Augusti, *Quaestionum patristicarum biga*, p. 10—17, in dem akademischen Programm zur Friedensfeier, Breslau 1816, von Ellissen in Uebersetzung mitgetheilt a. a. O. S. LXXXV—XCII.

Weise gedenkt; und welche Nicolai¹⁾ und Hase²⁾, freilich aus ganz allgemeinen Erwägungen, für die wahrscheinlichere halten, wenn auch aus anderen als den von ihm vorgebrachten Gründen für richtig halte.

Da, wie wir aus dem durch Dübner klargelegten Stande der Ueberlieferung ersehen, philologisch die Urheberschaft des Nazianzeners in keiner Weise über allen Zweifel erhoben ist, und Ebedjesu's (+ 1318) doch recht späte Erwähnung eines *liber tragoediae* unter den Werken des Gregorios uns ebenso im Stiche zu lassen geeignet ist, wie desselben Bischofs Erwähnung eines *liber adversus Theopaschitas*, über welches der gelehrte Assemanus, nach Feststellung der Thatsache, dass dasselbe von keinem Griechen oder Lateiner erwähnt wird, nur die Vermuthung zu äussern wagt, es möchten die beiden gegen Apollinarios gerichteten Briefe an Kledonios darunter verstanden sein³⁾; so ist zunächst festzuhalten, dass die Angaben des Presbyters Gregorios über des Nazianzeners dichterische Thätigkeit in einer feierlichen Gedächtnissrede enthalten sind, deren stellenweise sehr lobrednerische, die verherrlichenden Prädikate nicht peinlich abwägende Ausdrucksweise bei Ermittlung der Thatsachen zur grössten Vorsicht mahnt. Wenn der Presbyter da rühmt, Gregorios habe sich aller möglichen Versmasse bedient, auch der Form der Tragödie und Komödie, ja fast jeder möglichen Form schriftstellerischer Darstellung, und diese sehr allgemein gehaltenen Ausdrücke durch die Worte *ὑποθέσεις θεοσεβεῖς πανταχοῦ εὐστιγάμενος, ἢ ἀρετῆς ἔπαινον ἢ ψυχῆς τε καὶ σώματος κάθαρσιν ἢ θεολογίαν ἢ προσευχὰς ἢ τὰ τοιαῦτα ἅττα λογογραφήσας ἐκνέμους* näher bestimmt, so ist uns die vermeintliche Thatsache, dass der gefeierte Redner, der aber doch zugleich, was auch der so wohlwollend und milde urtheilende Ullmann (Greg. v. Naz. S. 200. 201) anerkennen muss, ein recht mittelmässiger

1) Nicolai, Geschichte der griechischen Literatur. Magdeburg, Heinrichshofen. 1867. S. 569.

2) Hase, Kirchengeschichte. Achte Auflage. S. 130, Anm. b.

3) Dass diese Vermuthung eine irrige ist, habe ich Jahrb. f. prot. Theol. VIII, S. 363, Anm. 1 nachgewiesen.

Dichter war, der Verfasser des *Χριστὸς πάσχων* sein müsse, eigentlich vollständig unter den Händen zerrieben. Bedeutend günstiger sind wir in der Beziehung bei Apollinarios gestellt, wir erhalten durch die Alten von Apollinarios als Dichter eine bei weitem höhere Vorstellung. Die Nachrichten lauten freilich etwas von einander verschieden.

Sokrates, etwa im Beginn der Regierung des Theodosius (379—395) in Konstantinopel geboren, zum Rechtsgelehrten und Sachwalter ausgebildet und in seiner Vaterstadt wirkend, schrieb seine Kirchengeschichte nach dem Jahre 428 mit dem ausgesprochenen Zweck (V, 24), hauptsächlich über die Vorgänge in Konstantinopel zu berichten, einmal weil er selbst in der Stadt sich aufhalte, in der er geboren und erzogen, und manches dort miterlebt habe, sodann weil dieselben von grösserer Bedeutung und denkwürdiger seien, als die Dinge, die anderswo geschähen. Daher kommt es denn wohl, dass er III, 16, wo er von den Bestimmungen des bekannten Gesetzes des Kaisers Julianus und den dichterischen Bestrebungen der beiden Apollinarios redet, zu der Thatsache, dass das kaiserliche Gesetz mit dem Tode seines Urhebers schnell in Vergessenheit gerathen sei, nichts weiter hinzuzufügen weiss, als die Bemerkung, dass ebenso auch die dichterischen Werke der beiden Apollinarios verschwunden seien, als ob sie gar nicht geschrieben seien (*τῶν δὲ οἱ πόνοι ἐν ἴσῳ τοῦ μὴ γραφῆναι λογίζονται*). Weit genauer und anschaulicher erscheint der Bericht des Sozomenos, der ebenfalls als Sachwalter in Konstantinopel fast gleichzeitig mit Sokrates wirkte, aber aus einem kleinen Orte in der Nähe von Gaza in Palästina stammte und dort unter Mönchen aufgewachsen war. Augenscheinlich war er durch seine Herkunft aus Palästina seinen längeren Studienaufenthalt in Berytus und seine Beziehungen zur Heimath über syrische Vorgänge und Personen besser unterrichtet als Sokrates. Er weiss (V, 18) von dem berühmten Laodicener Apollinarios, dem Zeitgenossen der grossen Kappadocier, offenbar aus genauer persönlicher Kenntniss und Nachfrage, viel eingehender zu berichten. Nach der Erwähnung der von Apollinarios herrührenden Bearbeitung

der alttestamentlichen Geschichte bis zur Regierung Saul's in 24 Büchern in der Form des homerischen Epos, theilt er ferner mit: *ἐπραγματεύσατο δὲ καὶ τοῖς Μενάνδρου δράμασιν εἰκασμένας κωμωδίας· καὶ τὴν Εὐριπίδου τραγωδίαν καὶ τὴν Πινδάρου λύραν ἐμιμήσατο· καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν*, — und damit legt Sozomenos schliesslich ein für Apollinarios als Dichter überaus ehrenvolles Zeugniß ab — *ἐκ τῶν θεῶν γραφῶν τὰς ὑποθέσεις λαβὼν, τῶν ἐγκυκλίων καλουμένων μαθημάτων ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ ἐπενόησεν ἱσαρίθμους καὶ ἰσοδυνάμους πραγματείας, ἥθι τε καὶ γράσει καὶ χαρακτῆρι καὶ οἰκονομίᾳ ὁμοίᾳ τοῖς παρ' Ἑλλήσιν ἐν τοίτοις εὐδοκιμήσασιν· ὥστε εἰ μὴ τὴν ἀρχαιότητα ἐτίμων οἱ ἄνθρωποι καὶ τὰ συνήθη γίλα ἐνόμιζον, ἐπ' ἴσης, οἶμαι, τοῖς παλαιοῖς τὴν Ἀπολλιναρίου σπουδὴν ἐπῆρουν καὶ ἐδιδάσκοντο ταύτην, πλεον αὐτοῦ τὴν εὐφύϊαν θαυμάζοντες, ὅσῳ γε τῶν μὴν ἀρχαίων ἕκαστος περὶ ἐν μόνον ἐσπουδάσεν· ὁ δὲ, τὰ πάντα ἐπιτηδεύσας, ἐν κατεπειγούσῃ χρεῖα τὴν ἑκάστου ἀρετὴν ἀπεμάξατο*. Nun, schon die Erwähnung der *οἰζονομία* weist uns zum Anfang der mitgetheilten Worte zurück, vor Allem wohl zur Tragödie des Euripides. dem Apollinarios mit Geschick nachahmte, und eine Nachahmung des Euripides ist doch sicherlich der *Χριστὸς πάσχων*, der zwar keineswegs, wie man einigen seiner Verächter, ohne genauere Prüfung der Sache, allzu bereitwillig nachschrieb, ganz oder nur zum grössten Theile aus Versen des Euripides nach Art der Homerischen Centonen zusammengesetzt ist, sondern in seinen 2640 jambischen Versen höchstens zu einem Drittheil mit meistens dem Bedürfniss gemäss veränderten und nur zum kleinsten Theile wörtlich beibehaltenen Versen aus sieben Stücken jenes Tragikers gemischt ist und zwar in der Art, dass, wie jeder unbefangene und den Ernst des Gegenstandes voll würdigende Leser einräumen muss, gerade die gelungensten, kräftigsten und natürlichsten Stellen des Drama's diejenigen sind, wo der Dichter auf eigenen Füßen steht.¹⁾

Aber auch die dogmatischen Einwendungen Ellissen's gegen Baronius sind hinfällig. Mit den

1) Vgl. Ellissen, *Analekten*. S. XVI.

Schlagworten von der „monophysitischen Heterodoxie“ des Apollinarios und dem Hinweis auf „das orthodoxe Dogma von den zwei Naturen in Christo“, das „in bündigster Weise ausgesprochen“ sei, ist in diesem Falle noch wenig gesagt. Die Stellen, welche Ellissen anführt, sind alle derart, dass Apollinarios sie ebenso gut geschrieben haben kann wie Gregorios. Als Schlüssel zu den übrigen diene V. 17, wo Joseph von Arimathia Maria mit *δέσποινα, μητέρα τοῦ δι-
φυοῦς* anredet. Es ist übereilt, in dem Adjectivum *διφυής* sofort die *δύο φύσεις* sehen zu wollen, welche Apollinarios verwarf. Das Wort ist ein dichterisches, dessen zweiter Bestandtheil mit *φυή* zusammenhängt, welches zunächst „Leibesgestalt, Aussehen“ heisst, gelegentlich auch für *φύσις* in der Bedeutung „natürliche oder geistige Anlage“ gebraucht, dann aber auch gleich *φῦλον* „Stamm“ gesetzt wird. Wenn wir dies festhalten, so haben wir volle Uebereinstimmung mit den anderen Stellen, so, wenn Christus V. 1490 *θεόβροτος* genannt wird, oder Maria ihn anredend V. 1535 und V. 1536 sagt: *Ὠναξ, ἄναξ ἄφθιτε, σὺ θεὸς μένων, Μορφη τε σῇ
συνήψας ἀνέρος φύσιν* (desgl. V. 581 ff.), oder Johannes V. 1638: *Ἄνθρω ὅδ' ἐστὶ καὶ θεὸς θεοῦ γόνος*. Alles das konnte Apollinarios ohne weiteres auch sagen.

Nun aber sind Stellen vorhanden, von welchen ich behaupte, dass Gregorios von Nazianz sie nicht hat schreiben können, wohl aber, dass sie eine Besonderheit der Vorstellung enthalten, welche eben Apollinarios eigen ist. An der zuletzt angeführten Stelle erklärt Johannes als den Zweck und das Ziel des Todes Jesu nach göttlichem Rathschluss die Vernichtung des Todes, des Feindes der Menschen, die Tilgung der seit dem Urahn gehäuften Schuld und die Herbeiführung ewiger Glückseligkeit (1650 ff. 1662 *τῶν βροτῶν σωτηρία*). Diese ganze Ausführung erinnert lebhaft an die zuvor schon aus *Περὶ τριάδος* Cap. 10, p. 381 B beigebrachte Stelle, sowie an Hom. II, p. 1164 AB. Bemerkenswerth scheint mir V. 1642: *Δι' ἧς* (d. i. nach dem göttlichen Rathschluss, *χρίσις*) *ὁ πότμος τοῦ γένους λυθίσσεται*, wegen des eigenartigen, echt apollinaristischen Ausdrucks *λύειν πότμον*, dichterisch für *θάνατον* (K. u. π. Lag. p. 110,

18; 111, 19), neben welchem auch *κατάλυσις* (*K. μ. π.* Lag. p. 104, 10), *διαλύειν* (*K. μ. π.* Lag. p. 106, 12) und *θάνατον ἀναιρεῖν* (*K. μ. π.* Lag. p. 106, 12, vgl. Hom. IV, p. 1185 C *καθαίρειν θανάτου τὸ κράτος*) vorkommt.

Eine eigenartige, für Apollinarios besonders bezeichnende Ansicht ist ferner die zuvor schon mit Berufung auf des Apollinarios *Κατὰ μέρος πίστις* und *Περὶ τριάδος* (nebst einem Worte Dorner's)¹⁾ ausgeführte, wonach Apollinarios dem Logos Allgegenwart im gesammten All und doch ein eigenartiges Sein im Menschen Jesus Christus zuschreibt. Den ersteren Satz lesen wir im *Χριστ. πάσχ.* V. 2030: *Θεὸν θεὸν σ' ὀλύμπιον τὰ πάντ' ἔχει*. Diesen selbst noch einmal nebst dem zweiten, in der Form ungemein an die in der Anmerkung verzeichneten Aussprüche des Apollinarios, sowie auch an das *οὐρανόθεν κατελθὼν* und *τοὺς οὐρανοὺς μὴ καταλιπὼν* in der IV. Rede (p. 1180 A) erinnernd, finden wir in Vers 2405—8:

*Πῶς ἐκ βροτειῶν αἱμάτων πλάττει δέμας;
Πῶς σὰρξ πέφηνεν ὧν ἄσαρκος πρὶν λόγος;
Πῶς καὶ μένων ὅλος δὲ πατρὶ πρὸς πόλον,
Ὅλος τε παντί, πρὸς τ' ἐμὴν ἦν γαστέρα;*

Sprechen diese Stellen entschieden für die Abfassung des *Χριστὸς πάσχων* durch Apollinarios, und finden wir ausserdem in demselben noch die schon in den Reden, welche ich aus äusseren und inneren Gründen als höchst wahrscheinlich von Apollinarios verfasst zu erweisen mich bemühte, vorher angetroffene Lehre wieder, dass Maria auch nach Jesu Geburt Jungfrau blieb, so wird die letztere Beobachtung als weitere Bestätigung des gewonnenen Ergebnisses der Untersuchung betrachtet werden dürfen. Maria erzählt ihre Kindheit und die Bewahrung ihrer Jungfrauschaft, offenbar nach dem seit Mitte des 2. Jahrhunderts mehr und

1) Ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος τὴν Θεϊκὴν ἐπὶ πάντα παρουσίαν ὁμοίως διεφύλαξεν, πάντα πεπληρωκῶς ἰδίως τε σαρκὶ κεκραμένος (*K. μ. π.* Lag. p. 106, 5). — Πίστινε καὶ παρεῖναι πανταχοῦ κατ' οὐσίαν τὸν λόγον καὶ κατ' ἐξαίρετον λόγον ὑπάρχειν ἐν τῷ οἰκίῳ ναῶ (*II. τριὰδ.* c. 15, p. 387 B). Ebenso im Briefe von Jovianus (bei Athan. II, p. 30) und *II. τρ.* c. 13, p. 386 B.

mehr bekannt werdenden apokryphischen Protevangelium Jakobi¹⁾, V. 1347 ff. also²⁾:

- Mich selbst als Kind, durch deines Vaters Fügung wohl,
 Verpflegten nicht die Eltern an dem ird'schen Herd,
 Nein, aufgezogen in des Tempels Heiligthum,
 1350. Wurd' ich und wunderbar von Engelhand ernährt.
 Als Jungfrau gab sodann mich einem ehrbaren
 Verständ'gen Mann die Priesterschaft zu treuer Hut,
 Nicht ohne Gott auch dieses, nein auf sein Geheiss,
 Um redlich Zeugniss für mich abzulegen einst
 1355. Und zu erzieh'n den wundervoll gebor'nen Sohn.
 Denn Jungfrau blieb ich ferner auch, nachdem du mir
 Geboren warst, rein steh' ich vor mir selber da;
 Du weisst es, dem ja Alles kund und offenbar.

Die sachlich gleichlautenden Stellen aus den Reden sind vorher schon mehrfach erwähnt worden, ich erinnere hier nur noch an Hom. II, p. 1157 B, p. 1160 BC und Hom. IV, p. 1188 C (*ὁ ἐκ τῆς Μαρίας γεννηθεὶς κατὰ σάρκα καὶ λυθείσης παρθενίας*). Aus der Tragödie gehört zum Erweis des Satzes noch das Wort Jesu an Johannes V. 729: „Mein Jünger, sieh die Mutter in der Jungfrau hier“, und die Klage der Maria V. 756 ff. (vgl. V, 888 ff.):

Bleib' ich zur Qual doch heimathlos, verwaist zurück,
 Hab' ich doch weder Bruder, Mutter oder sonst
 Verwandte, mich zu retten aus des Unglücks Fluth.

Dass hier nicht etwas eigenartiges Neues vorliegt, lehrt schon ein Rückblick auf die vorher angeführte Stelle des Hippolytos. Mit ihm stimmt sein Zeitgenosse Origenes, aus dessen Aussprüchen³⁾ hervorgeht, „dass zu seiner Zeit, also in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, die Anschauung von der Ehe Mariens als einer rein geistigen die überwiegende Majorität für sich hatte“. „Für die Verallgemeinerung der Anschauung des Origenes spricht aber hauptsächlich der Umstand, dass sich die entgegengesetzte Anschauung

1) Vgl. v. Lehner, Marienverehrung. S. 93 ff. und besonders S. 223 ff.

2) Ich lasse hier, wo es weniger auf den bezeichnenden Ausdruck ankommt, die Belegstellen in Ellissen's Uebersetzung folgen.

3) Vgl. v. Lehner, Marienverehrung. S. 94–96.

im 4. Jahrhundert nur bei bekannten Häretikern findet“. Im Kampfe gegen letztere sehen wir besonders Epiphānios, dessen in einem Sendschreiben an die Antidokimarianiten in Arabien sich findendes Wort¹⁾ hierher gehört: „Wenn Maria damals Kinder hatte und wenn sie einen Mann hatte, aus welchem Grunde übergab er (Christus) Maria dem Johannes und den Johannes der Maria? Warum übergab er sie nicht vielmehr dem Petrus?“ Aus des Epiphānios Sendschreiben geht soviel klar hervor, „dass“ — wie v. Lehner a. a. O. S. 103 mit Recht ausführt — „die Anfechtung des immerwährend jungfräulichen Lebens Maria's von ihm als etwas Neues, Unerhörtes, das gläubige Gefühl der Christenheit Empörendes behandelt wird. Seine Darstellung weist offenbar weit hinter seine Zeit zurück und kann unsere oben ausgesprochene Vermuthung nur bestärken, dass schon Origenes im Namen der Majorität gesprochen habe“.

Anstoss hat endlich noch das auf das erste im Epilog (V. 2532 ff.) an den Heiland gerichtete Gebet des Dichters um Schutz und Kräftigung wider die Anfechtungen des Feindes folgende Gebet an die gebenedeite Jungfrau um ihre vermittelnde Fürbitte bei dem Sohne (V. 2589) gegeben. In der ganzen Beschaffenheit dieser langen Anrede an die Jungfrau mit den ihr darin beigelegten verherrlichenden Bezeichnungen, insbesondere auch in der Hindeutung auf ihre Himmelfahrt (V. 2573 ff.) und in anderen Einzelheiten glaubten die Benedictiner in ihrer Ausgabe des Gregorios (Vol. II. ed. Caillau, p. 1352 ff. n.) untrügliche Kennzeichen eines weit nach-gregorianischen Ursprungs, wenigstens dieses Epilogs, etwa aus der Zeit des Johannes von Damascus, wenn nicht gar aus dem 8. oder 9. Jahrhundert zu erkennen.²⁾ Schon

1) Epiph. Haer. 78, 10. Dind. vol. III, p. 510, 7 ff.

2) Es ist mir, was ich an dieser Stelle nicht unerwähnt lassen will, selbstverständlich wohlbekannt, dass Kirchhoff (in seiner Ausgabe des Euripides, Vol. II, p. X und im Philol. VIII, S. 78 ff.) die Abfassung des „Leidenden Christus“ in weit spätere Zeit setzt, als ich im Vorstehenden zu thun versucht habe. Ja Nicolai findet es (Gesch. der griech. Literat. S. 569) nicht unwahrscheinlich, dass Johannes Tzetzes der Verfasser ist, eine Annahme, welche A. Döring in seiner zu Bar-men 1864 erschienenen Abhandlung *De tragoedia Christiana, quae*

Dom Caillau bemerkte zu diesen Ausstellungen der Benedictiner, dass noch zahlreichere und überschwänglichere Epitheta der heiligen Jungfrau bereits bei Gregorios' Zeitgenossen Ephräm¹⁾ dem Syrer vorkämen und „dass auch gegen ihre Schlussfolgerung in Betreff der Himmelfahrt Mariä sich Vieles sagen lasse“. Aber warum haben die Benedictiner nicht in des Gregorios' Werken selber genauer nachgeforscht, wo doch der Nazianzener in der Rede auf den Blutzegen Cyprianus (Orat. XXIV od. XVIII) die Christin Justina in ihrer Noth und Angst vor dem Versucher zur Jungfrau Maria flehen lässt, „dass sie ihr, der in Gefahr schwebenden Jungfrau, zu Hülfe kommen möchte“? Wenn diese Stelle auch nicht streng geschichtlich zu nehmen ist, so lässt sie doch soviel klar erkennen, dass dem Gregorios ein solches Gebet als ganz in der Ordnung vorkam. „Ja, es muss ihm sowie seinen Zuhörern ein Gebet zur heiligen Jungfrau schon so geläufig gewesen sein, dass er

inscribitur Χριστὸς πάσων (vgl. auch desselb. Verf. zwei Abhandlungen im Philol. XXIII, S. 577 und namentlich XXV, S. 226) zu beweisen gesucht hat. Schon Dübner erkannte in dem zweiten Epiloge, V. 2605 bis V. 2610, unzweifelhafte Spuren der Hand des (Johannes oder Isaak) Tzetzes, des Lykophron-Erklärers; aber wenn Magnin darauf die weiter gehende Vermuthung stützte, dass die ganze jetzt vorliegende Fassung der Tragödie, d. h. ihre Zusammensetzung aus drei verschiedenen Dramen (das Nähere in Ellissen's Eintlg. S. LIX ff.) wohl von Tzetzes herrühren möge, so glaube ich, da mir die bei dieser Annahme zu Grunde liegende Voraussetzung einer künstlichen Zusammentragung noch nichts weniger als hinlänglich erwiesen zu sein scheint, mit Ellissen dieselbe auf sich beruhen lassen zu dürfen.

1) Ephräm's des Syrers für unseren Zweck überaus bezeichnende, überschwängliche Lobpreisungen der immer jungfräulichen Gottesgebärerin Maria s. bei v. Lehner a. a. O. bes. S. 206 ff. u. 268 ff. Der Gedanke an ein übernatürliches Entrücktwerden der Maria von der Erde findet sich, wie v. Lehner S. 243 ausführt, unzweifelhaft schon im 4. Jahrhundert bei Eusebios (obwohl die Stelle angefochten wird oder vielleicht eine andere Deutung zulässt), Epiphanius und in dem den Vorgang der Himmelfahrt bestimmt bezeichnenden und anschaulich ausmalenden, gegen Ende des 4. Jahrhunderts noch bei Lebzeiten des Epiphanius entstandenen Büchlein „Ueber den Hingang Maria's“ (v. Lehner, S. 244—253).

es ganz unbefangen in die Vergangenheit verlegen konnte; denn er will offenbar mit der Notiz nichts Neues vorbringen, sondern etwas so Selbstverständliches, wie die Zuflucht zu Gott, insbesondere für den speciellen Fall gefährdeter Jungfräulichkeit. Es ist hiermit also wenigstens für die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts auch die andere Seite des fortwährenden Verkehrs zwischen Maria und den Gläubigen, das Beten zu Maria, urkundlich dargethan“ (v. Lehner, S. 196). Ich hege kein Bedenken, alle diese Anschauungen auf den die Jungfrau Maria auch sonst in seinen Schriften so ehrfurchtsvoll behandelnden Apollinarios zu übertragen; der Schluss der zweiten Rede (p. 1169 CD), jenes Gebet an die heilige Gottesgebärerin, stimmt mit dem Schlussgebet im *Χριστὸς πάσχω* inhaltlich fast genau überein, und von Apollinarios wissen wir, wie ich früher schon hervorhob, dass er ein *Μαρίας ἐγκώμιον* geschrieben. Mit Recht erinnert Ellissen (Vorrede z. s. Analekten, S. CXXXVII) an den von ihm ausgesprochenen und im Allgemeinen gewiss richtigen Satz, „dass manche religiöse Meinungen und Gebräuche, die erst weit später dogmatisch und liturgisch von der Kirche förmlich sanctionirt wurden, darum nichts desto weniger *in praxi* schon in den ersten Jahrhunderten in der Christenheit so gäng und gäbe sein konnten, dass ihre Erwähnung bei angeblich älteren Schriftstellern, zumal Dichtern, die Kritik noch nicht berechtigt, letzteren deshalb ihr präsumirtes Alter abzusprechen“.

Im Anschluss hieran noch einige geschichtliche Andeutungen, die mir im *Χριστὸς πάσχω* enthalten zu sein scheinen. Wenn Johannes tröstend zu Maria sagt (V. 966ff.):

Glanzvolle Tempel bauen dir die Sterblichen,
Und zur Erinn'ung des verruchten Mordes wird
Ein hohes Fest alsbald auf Erden eingesetzt,
Zum Heiligthum die Stätte Salomon's geweiht: —

so blickt der letzte Vers entschieden auf die glänzenden Bauwerke, mit welchen Constantinus auf Antrieb seiner Mutter Helena die wüsten heiligen Stätten in Jerusalem schmückte (Eus. Vita Const. III, 25; 33ff., vgl. Socrat. I, 13). Beachtenswerth sind auch des Johannes Worte, mit denen er die Schuld

und den Untergang der Juden schildert. Ich hebe nur V. 1673 ff. hervor:

Den Mördern ist und ihrem ganzen Stamm verhängt,
Die Stadt zu fliehen zu gerechter Busse für
Die Gräuelthat, die tückisch sie an ihm verübt;
Nie sehen sie die Heimath mehr, denn nicht geziemt
Sich's, dass bei des Erwürgten Grab der Mörder weilt.
V. 1681 und nicht bleibt
Den Elenden der Heimkehr schwächste Hoffnung nur.

Sollte hier nicht ein geschichtlicher Schluss möglich sein? Die Stelle erinnert offenbar an jenes Verbot, das den Juden den Eintritt in die auf der Stätte des zerstörten Jerusalems von Hadrianus angelegte *Aelia Capitolina* untersagte¹⁾, ein Verbot, das unter Constantinus zunächst dahin ermässigt wurde, dass sie die umliegenden Berge betreten, unter seinen Nachfolgern, dass sie am 10. August zu den Trümmern des Tempels wallfahrten durften, während erst Julianus im Jahre 363 jene Verbote dadurch ausser Kraft setzte, dass er den Befehl zum Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem gab. Da Julianus im Jahre 362 den 17. Juni jenes die christlichen Lehrer von der Erklärung der griechischen Klassiker ausschliessende Gesetz erliess, welches bekanntlich Apollinarios zu seiner dichterischen Thätigkeit veranlasste, so wird der *Χριστὸς πάσχων* wahrscheinlich noch in demselben Jahre, jedenfalls vor dem Jahre 363 geschrieben sein. Uebrigens dürfte endlich vielleicht auch der Umstand besonders auf Apollinarios als Verfasser hinweisen, dass wiederholt (d. h. nicht bloss an der eben angeführten Stelle, sondern auch V. 1712—30) auf die Verschuldung des jüdischen Volkes, seine Verstocktheit und seinen Unglauben hingewiesen wird, da Apollinarios in zwei seiner Hauptschriften, in der *Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς κατ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου* und in der vielleicht etwas früher abgefassten *Κατὰ μέρος πίστις*

1) *Διὸ καὶ μέχρι τῆς σήμερον* — sagt Hippolytos, oder richtiger wohl ein Späterer (s. o. im Text), von den Juden in einem Bruchstück zur Erklärung von Ps. 58, 27 (Migne, Patr. Gr. X, S. 721) — *ὁρῶντες τοὺς ὄρους καὶ κύκλῳ περιῶντες πόρρωθεν ἵστανται.*

den Unglauben der Juden neben dem der Heiden gebührend hervorhebt und beklagt.¹⁾

Wenn wir zum Schluss nach einem besonderen Grunde fragen, der Spätere veranlasste, unsere Reden, welche der Jungfrau Maria, der immer jungfräulichen Gottesgebälerin, so rühmend gedenken, gerade Gregorios Thaumaturgos beizulegen, so dürfte sich unschwer ein solcher dafür ermitteln lassen. Gregorios von Nyssa, welcher des Thaumaturgos Leben in derselben Art und in derselben Absicht seinen rechtgläubigen Zeitgenossen erzählte, wie Athanasios das des heiligen Antonius,²⁾ berichtet in seinem Werke (Cap. 8 und 9) von einer himmlischen Erscheinung, dessen der Neocäsarienser, noch ehe er sein bischöfliches Amt in seiner Vaterstadt antrat, in der Einsamkeit gewürdigt wurde. Er schaute, nächtlicher Weile über des Glaubens Geheimnisse nachsinnend, zwei himmlische Gestalten, die eine in priesterlichem Gewande und voller Huld im Antlitz, die andere in weiblicher Bildung von übermenschlicher Würde, beide von leuchtendem Glanze umflossen, dessen Anblick er nicht zu ertragen vermochte. Da hörte er, „wie die Gestalten in Wechselrede den Gegenstand seiner Untersuchung abhandelten, wodurch er nicht nur über das wahre Verständniss des Glaubens belehrt wurde, sondern auch die Namen der Gestalten kennen lernte, indem eine die andere bei ihren Eigennamen aufrief. Denn er soll von der weiblichen Erscheinung die Aufforderung an den Evangelisten Johannes vernommen haben, dem jungen Manne (Gregorios) das Geheimniss des Glaubens zu offenbaren; jener aber habe geantwortet, gerne sei er auch hierin der Mutter des Herrn zu Willen, da es ihr angenehm sei“. F. A. v. Lehner fasst (a. a. O. S. 194) die Schlussfolgerungen, zu welchen diese Erzählung auffordert, bündig dahin zusammen: „Maria erscheint darin 1) als Himmelsbewohnerin im Allgemeinen, als Heilige; 2) als solche, welche in ihrem himmlischen Wohnsitz von

1) Apollin. in Greg. Nyss. Antirr. c. 25, p. 183. 184. *Κατὰ μέγεθος*, Lag. p. 104, 39—105, 7.

2) Ich halte die Schrift mit Hase (Jahrb. f. prot. Theol. VI, S. 418—448) für echt.

den Bedürfnissen der Erdenbewohner nicht bloss Kenntniss hat, sondern auch sich ihrer annimmt; 3) vikarirt sie gewissermassen für ihren Sohn, denn es ist ihr darum zu thun, dass der rechte Glaube verbreitet werde; 4) zeigt sie sich in erhabenerer Erscheinung als ihr ebenfalls dem Himmel angehörender Adoptivsohn, in übermenschlicher Würde, und der Lieblingsjünger beugt sich mit Verehrung ihrem Willen. Sie ist also hier nicht bloss Beisteherin, *advocata*, im Allgemeinen, sie ist Mittlerin, Gehilfin ihres Sohnes an seinem Werke auch vom Himmel aus, wie sie es auf Erden war, ja sie zeigt bereits die erste Spur von ihrer späteren Würde als Königin der Apostel und steht darum schon auf der ersten Stufe zum Throne der künftigen Himmelskönigin“. Diese Verhältnisse, welche sämmtlich auch der Verstellung des Redners in unseren Homilien zu Grunde liegen und fast genau so, wie dort angedeutet, zum Ausdruck kommen, rechtfertigen hinlänglich die Thatsache, dass im Hinblick auf dieselben spätere Apollinaristen diese ihres Meisters Reden, ebenso wie sie, freilich durch andere Erwägungen geleitet (vgl. Caspari a. a. O. S. 121), es mit der *Κατὰ μέρος πίστις* desselben gethan, gerade mit dem Namen des Gregorios Thaumaturgos, des von Maria besonderer Gnade Gewürdigten, versahen und so der Kirche erhielten.

GTU Library



3 2400 00294 9380

